

PADRE ANTÓNIO VIEIRA

O Tempo e os seus Hemisférios

Maria do Rosário Monteiro
Maria do Rosário Pimentel
(org.)

PADRE ANTÓNIO VIEIRA

O Tempo e os seus Hemisférios



Edições Colibri

Biblioteca Nacional de Portugal – Catalogação na Publicação

CONGRESSO INTERNACIONAL VIEIRA – O TEMPO E OS SEUS
HEMISFÉRIOS, Lisboa, 2008

Padre António Vieira : o tempo e os seus hemisférios : [actas] / Congresso
Internacional Vieira... ; org. Maria do Rosário Monteiro, Maria do Rosário
Pimentel. – (Extra-colecção)
ISBN 978-989-689-059-9

I- MONTEIRO, Maria do Rosário, 1959-
II- PIMENTEL, Maria do Rosário, 1953-

CDU 929
272
821.134.3Vieira, António.09(042)
061

Título: PADRE ANTÓNIO VIEIRA.
O Tempo e os seus Hemisférios

Organização: Maria do Rosário Monteiro
e Maria do Rosário Pimentel

Edição: Edições Colibri

Depósito legal n.º 320 306/10

Lisboa, Março de 2011

ÍNDICE

Nota de apresentação	9
Programa das Comemorações do IV Centenário do Nascimento do Padre António Vieira, FCSH, de Março a Outubro de 2008	13
Resumos / Abstracts	25
Hemisférios	55
1. Algumas Notas sobre o Tempo e a Vida do Padre António Vieira <i>António Borges Coelho</i>	57
2. Vieira: Um Homem à Medida de um Sonho! <i>Fernando Cristóvão</i>	75
3. Vieira Pregador Barroco <i>Ana Hatherly</i>	91
4. O Padre António Vieira Precursor do Diálogo Judeo-Cristão <i>Manuel Augusto Rodrigues</i>	99
5. Coordenadas Filosóficas do Pensamento do Padre António Vi- eira <i>Manuel Ferreira Patrício</i>	131
O Mundo Barroco de Seiscentos	145
6. Espelhos de um Império na Escrita do Padre António Vieira: Esboços <i>Iniciáticos</i> <i>Ana Paula Avelar</i>	147
7. A Produção Literária Feminina no Mundo Barroco de Vieira <i>Anabela Galhardo Couto</i>	157
8. Itinerários Novelescos de Gaspar Pires de Rebelo no Mundo Barroco de Seiscentos <i>Artur Henriques Gonçalves</i>	169

9. Carta do P. ^e António Vieira ao Geral da Companhia de Jesus: Uma análise sociológica <i>Fausto Amaro</i>	181
10. Vilancicos <i>Negros</i> de Santa Cruz de Coimbra, século XVII <i>Jorge Matta</i>	195
11. <i>A Carta Athenagórica</i> de Sor Juana Inés de la Cruz e a Polémica sobre o <i>Sermão do Mandato</i> do Padre António Vieira <i>Manuel G. Simões</i>	205
12. Folares Rituais com Encenação Divina: A Melancolia ou a Medida dos Sentidos na Obra de Josefa e de seu pai Baltasar <i>Maria José Palla</i>	217
Vieira Pregador e Escritor	231
13. Tempos da Morte e da Imortalidade nos Sermões de Cinza <i>Alcir Pécora</i>	233
14. Vieira num Sermão entre Luz e Sombra <i>Annabela Rita</i>	247
15. A Oratória Fúnebre de Vieira <i>João Francisco Marques</i>	255
16. Bradando <i>a contrario</i> : Vieira entre o Silêncio e a Voz <i>Maria Graciete Gomes da Silva</i>	271
17. Vieira-Poeta: As Décimas sobre a Morte de um Javali <i>Teresa Araújo</i>	281
Vieira Político e Diplomata	299
18. A “Lábia” do Padre António Vieira ao Serviço da Tolerância <i>Artur Anselmo</i>	301
19. Duas Margens do Atlântico, uma só Língua; O Pragmatismo Diplomático de Vieira <i>Cristina Montalvão</i>	309
20. O Padre António Vieira e Carcavelos: Historiando Encontros e Reencontros <i>Elisa Maria Lopes da Costa</i>	317

21. O Pensamento Político do Padre António Vieira <i>Idalina Proença Maia</i>	337
22. As Cartas do Padre António Vieira e a Problemática do Turco <i>István Rákóczi</i>	349
23. Padre António Vieira, Precursor do Marquês de Pombal. O Marquês de Pombal, Detractor do Padre António Vieira <i>José Eduardo Franco</i>	377
24. Vieira – O Discurso Político entre a Alegria e a Beatitude <i>Maria Helena Carvalho dos Santos</i>	399
25. O <i>Papel Forte</i> de António Vieira no Contexto da Crise Di- plomática entre Portugal e Holanda pela Posse do Brasil <i>Ronaldo Vainfas</i>	417
Vieira e as Sociedades Indígenas	429
26. O Padre António Vieira e a Conversão do Gentio <i>Ana Maria de Azevedo</i>	431
27. Vieira e África <i>Carlos José Almeida</i>	439
28. Vieira e a Escravatura: «Cativeiro Temporal» e «Liberdade Eterna» <i>Maria do Rosário Pimentel</i>	457
Utopia, Messianismo e Inquisição	475
29. O Futuro no Presente de Vieira; do Tempo e da História <i>Ana Maria Ramalhe</i>	477
30. Portugal no Pensamento Vieiriano: Celebração Épica <i>versus</i> Sátira <i>António Manuel de Andrade Moniz</i>	493
31. A Futuração de Vieira <i>José Esteves Pereira</i>	507

32. As Ideias Messianistas e Quinto Imperiais de Vieira num Tratado Português de Alquimia do começo do Século XVIII <i>José Manuel M. Anes</i>	515
33. A Desnacionalização da Profecia em P. ^e António Vieira <i>Miguel Real</i>	525
Dimensões Comparatistas	539
34. Frei Cristóvão de Lisboa: Novos Subsídios para o Estudo da sua Vida e Obra <i>Maria Adelina Amorim</i>	541
35. Padres António Vieira e Piotr Skarga: As Conquistas do Imaginário Cristão <i>Anna Kalewska</i>	569
36. Vieira e Gusmão: Simplicidade Rebuscada e a Arte Retórica do Sermão <i>Christopher C. Lund</i>	589
37. Palavra e Utopia: António Vieira no Filme de Manoel de Oliveira <i>Eduardo Geada</i>	595
38. P. ^e António Vieira e Péter Pázmány: Dois Oradores Barrocos na Época da Contra-Reforma <i>Pál Ferenc</i>	607
39. Segundo Sermão de Santo António aos Astronautas (conto) <i>Manuel da Silva Ramos</i>	617
40. A Felicidade de Vieira <i>Rui Zink</i>	621

NOTA DE APRESENTAÇÃO

Comemorações do Centenário do Padre António Vieira na FCSH

Entre 13 de Março e 18 de Outubro de 2008, o *Instituto de Estudos Portugueses* (IdEP) (agora Grupo de Investigação Interdisciplinar de Estudos Portugueses, do Centro de História da Cultura) organizou um conjunto de actividades que decorreram na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, para comemorar o IV Centenário do Nascimento do Padre António Vieira. Esta iniciativa teve desde logo todo o apoio do Conselho Científico e do Conselho Directivo da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, assim como da Reitoria da Universidade Nova de Lisboa.

O programa, sob o título genérico «**Vieira – o Tempo e os seus Hemisférios**», incluiu um conjunto de actividades que envolveram o Departamento de Estudos Portugueses, os alunos da UNL, e várias entidades exteriores à FCSH.

Do vasto programa de acções, destaca-se a participação de vultos importantes da cultura portuguesa, como Ana Hatherly, António Borges Coelho, Aníbal Pinto de Castro, Artur Anselmo e Manuel Ferreira Patrício, que participaram na **Sessão Inaugural**, realizada a 13 de Março, no Auditório 1 da FCSH.

O **Congresso Internacional**, que se realizou entre os dias 15 e 18 de Outubro, contou com a presença de professores/investigadores brasileiros, italianos, húngaros e polacos, representando universidades estrangeiras de renome, onde os Estudos Portugueses estão presentes e se desenvolvem com grande dinamismo, quer em programas universitários, quer em centros de investigação. Participaram ainda perto de quarenta investigadores nacionais que contribuíram para uma abordagem pluridisciplinar da época e da obra do Padre António Vieira.

As Comemorações contribuíram para envolver activamente professores das várias áreas da FCSH, alunos dos três ciclos de estudos universitários e funcionários; contribuíram ainda para chamar à Universidade muitos docentes do ensino secundário que realizaram diversas propostas de trabalho com os seus alunos e as submeteram à avaliação da Comissão Científica das Comemorações do Congresso.

Outro momento significativo das Comemorações foi o **Concurso «Vieira – O Tempo e os seus Hemisférios»**, dedicado aos estudantes da UNL, que contou com a participação de alunos do 1º, 2º e 3º ciclos de Estudos Portugueses, Filosofia, Ciências da Comunicação e Línguas, Literaturas e Culturas Modernas.

A colaboração com instituições fora do âmbito universitário é de assinalar. A Fundação das Casas de Fronteira e Alorna, a Fundação Ricardo Espírito Santo Silva, o Gabinete de Estudos Olisiponenses, a Academia Militar (Paço da Rainha) e a Misericórdia de Lisboa permitiram proporcionar a professores, alunos, funcionários da FCSH e aos congressistas percursos pedestres culturais pela cidade de Lisboa, em busca de uma vivência comum entre o passado e o presente.

Tiveram grande adesão de público universitário, mas também de participantes exteriores à Faculdade, outras iniciativas como as sessões de música barroca, que tiveram lugar na Sessão de Abertura e no Congresso Internacional, através da actuação do *Quarteto Artemsax* e da *Officina da Música*; o mesmo se verificou nas duas dramatizações do *Sermão da Sexagésima* pelo grupo *Há Cultura*, realizadas na Igreja de São Roque, e as *Conversas com Autores Vieirianos*, em que participaram Inês Pedrosa, Miguel Real e Maria João Martins.

As felicitações recebidas salientam a organização do evento, o nível científico das comunicações e a convivência estabelecida entre os participantes, e constituem um estímulo para novas realizações.

Ana Kalewska (Univ. Varsóvia) considera este Congresso Internacional «um marco importante», dando relevo ao «alto nível científico, à simpatia do acolhimento e às perspectivas de abordagem». Para Miguel Real, «a sessão final foi muito comovente, reflexo de um grande trabalho nos dias anteriores».

Teresa Rita Lopes, na sua escrita directa e profunda, afirma: «Este Congresso deu-me o que me parece que um encontro destes de melhor nos pode dar: um tremendo apetite de tornar a ler e estudar Vieira. Fiquei um mês mergulhada nos seus livros por puro prazer – e acabei por fazer um vasto artigo sobre um paralelo que se me impôs, entre ele e Pessoa».

Numa época em que tanto se aposta na qualidade científica dos estudos universitários e na competitividade entre as várias instituições do ensino superior, esta homenagem ao Padre António Vieira (nosso contemporâneo e nosso imperador) é a prova robusta de que existe um público devidamente qualificado para apreciar, fruir e divulgar acções culturais de envergadura excepcional.

Chegou o momento de deixar em forma de livro os textos que foram apresentados durante o Congresso Internacional. Eles surgem nas versões entregues pelos seus autores.

Em nome da Comissão Coordenadora e da Comissão Científica das Comemorações do Centenário de Vieira a todos: conferencistas, autores, músicos, actores, funcionários, alunos da FCSH e colegas dos Ensino Básico e Secundário, deixamos os nossos sinceros agradecimentos. Os mesmos se estendem aos patrocinadores que acarinharam e apoiaram este projecto ambicioso. Ao editor, Dr. Fernando Mão de Ferro, agradecemos a disponibilidade para elaborar esta edição do volume de actas.

As Coordenadoras
Maria do Rosário Monteiro
Maria do Rosário Pimentel

PROGRAMA DAS COMEMORAÇÕES
DO CENTENÁRIO DO NASCIMENTO DO
PADRE ANTÓNIO VIEIRA

Comissão de Honra

Magnífico Reitor da Universidade Nova de Lisboa
Presidente da Academia das Ciências
Presidente do Instituto Camões
Director da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
Presidente do Conselho Científico da FCSH
Prof. Doutor João José Fraústo da Silva
Prof.^a Doutora Anna Hatherly
Prof. Doutor António Borges Coelho
Prof. Doutor Helder Macedo
Prof. Doutor Luís Archer
Prof. Doutor Fernando Cristóvão

Comissão Coordenadora

Maria do Rosário Pimentel
Maria do Rosário Monteiro

Comissão organizadora

Graciete Silva
Isabel Monteiro
Rosário Monteiro
Rosário Pimentel
Rui Zink
Teresa Araújo

Secretariado

Aldina Santos
Augusta Abreu
Nyara Figueiredo

Instituições que Patrocinam



Fundação para a
Ciência e Tecnologia



Instituto Camões



Fundação Oriente



Câmara Municipal
de Lisboa



Gabinete de Estudos
Olisiponenses



Fundação Ricardo
Espírito Santo Silva



Fundação das Casas
Fronteira e Alorna



Delta Cafés



CTT-Filatelía



Lusomundo



El Corte Inglés



Feira Nova



Flores Romeira Roma



Ducover – Publicidade
e Artes Gráficas



Zurich – Companhia
de Seguros



Quinta de Cabriz
Dão Sul

SESSÃO INAUGURAL
VIEIRA – O TEMPO E OS SEUS HEMISFÉRIOS

Dia 13 de Março de 2008
Auditório 1 – FCSH

15.00 – Recepção das Autoridades Académicas e dos Conferencistas

Presidente da Mesa: Prof. Doutor Artur Anselmo

15.30 – **Prof. Doutor Aníbal Pinto Castro (FLUC)**

Temática: Mundividência na Obra do Padre António Vieira

16.00 – **Prof. Doutora Anna Hatherly (FCSH-UNL)**

Temática: Vieira Prosador Barroco

16.30 – **Prof. Doutor Manuel Ferreira Patrício (UE)**

Temática: Coordenadas Filosóficas do Pensamento do Padre António Vieira

17.00 – **Prof. Doutor António Borges Coelho (FLUL)**

Temática: O Tempo Histórico do Padre António Vieira

Intervalo

17.30 – Concerto de música barroca – Quarteto de saxofones Artemsax

Programa:

Arrivée de la Reine de Sabbat – G. F. Haendel

Concerto Italiano – J. S. Bach

I. Allegro

II. Andante

III. Presto

Air – J. S. Bach

La Tempesta di Mare – A. Vivaldi

I. Allegro

II. Largo

III. Presto

Fuga, BWV 578 – J. S. Bach

Toccata and Fugue in D Minor – J. S. Bach

Duração: 1 hora

Entrada Livre

Coordenação: Rosário Pimentel

Colaboração: Departamento de Ciências Musicais da FCSH

**Concurso de ficção, ensaio, ilustração e multimédia sobre
P.^e António Vieira
Novembro 2007 a 31 de Março 2008**

O concurso aberto a todos os alunos da Universidade Nova de Lisboa.
Coordenação: Rui Zink

**«Lisboa seiscentista»
Visitas guiadas**

Este programa desenvolve-se em várias etapas e tem por objectivo dar a conhecer alguns espaços emblemáticos da Lisboa Seiscentista, bem como algumas obras e artes barrocas.

8 de Abril – 11.30 horas – **Visita guiada ao Palácio Fronteira** – jardins e palácio.

Público: alunos da FCSH (gratuito)

Participantes inscritos no Congresso – nº limite de inscrições: 15

Local de encontro: Largo de S. Domingos de Benfica.

12 de Abril – **Visita ao Paço da Rainha**

Público: actividade dirigida exclusivamente a docentes da FCSH e do IdEP previamente inscritos.

Local de encontro: FCSH

16 de Abril – **Percurso Pedonal de Chagas e S. Roque** – Inclui sermão dramatizado; palestra sobre Vieira na Igreja de S. Roque.

Organização conjunta com o Gabinete de Estudos Olisiponenses.

Público: alunos da FCSH, mediante inscrição.

Local de encontro Na Igreja das Chagas, às 14 horas. Termo da visita 17.30 horas.

22 e 28 Abril – **Fundação Ricardo Espírito Santo** – Palestras sobre Encadernação e Ilustração e sobre Talha e visita às oficinas e ao museu.

Público: alunos da FCSH, mediante inscrição. Nº limite de inscrições: 15

Local de encontro: Largo das Portas do Sol, às 10 horas.

18 de Outubro – **Percurso Pedonal de Chagas e S. Roque** – Inclui sermão dramatizado; palestra sobre Vieira na Igreja de S. Roque, concerto de órgão por David Cranmer. Organização conjunta com o Gabinete de Estudos Olisiponenses.

Público: congressistas e participantes no Congresso, mediante inscrição.

Local de encontro Na Igreja das Chagas, às 13.30 horas. Termo da visita 16.00 horas.

20 e 31 Outubro –**Lisboa Seiscentista.**

Público: Escolas do ensino secundário previamente contactadas.

Local de encontro: Palácio Beau Séjour.

Visita à exposição organizada pelo Gabinete de Estudos Olisiponenses, a decorrer entre 15 de Outubro e 15 de Novembro.

Coordenadora: Rosário Monteiro

Colaboração: Departamento de História de Arte da FCSH, Câmara Municipal de Lisboa, Gabinete de Estudos Olisiponenses (GEO), Academia Militar, Fundação Fronteira e Alorna, Fundação Ricardo Espírito Santo, Prof. Doutor Carlos Moura (FCSH), Prof. Doutor Artur Anselmo (FCSH), Prof. Doutor David Cranmer (FCSH)

Leituras Encenadas:
«A Hora do Irmão Sermão»

Dramatização de textos do P.^e António Vieira

Espectáculos de +/- 30 minutos

Público: alunos da FCSH e de Escolas do Ensino Secundário, previamente contactadas.

Local: FCSH

Data: Maio de 2008

Coordenador: Rui Zink

Colaboração: Há Cultura

Conversas com Autores Vieirianos

Mesa redonda com autores contemporâneos que abordam nas suas obras a temática Vieiriana.

Participantes:

Inês Pedrosa, autora de *A Eternidade e o Desejo*

Maria João Martins, autora de *Escola de Validos*

Miguel Real, autor de *A Morte de Portugal*

Público: Entrada Livre

Data: 13 de Maio,

Local: Auditório 2 da FCSH, às 16 horas

Coordenadoras: Maria Graciete Silva e Teresa Araújo

**Congresso Internacional
Vieira – O Tempo e os seus Hemisférios**

Temáticas:

As Missões e os Diálogos Interculturais
O Mundo Barroco de Seiscentos
Vieira Político e Diplomata
Vieira e as Sociedades Indígenas
Utopia e Messianismo
Vieira Escritor
Vieira e a Inquisição

Conferências: de 15 a 18 de Outubro, das 9.00 às 19.00 horas nos Auditórios 1 e 2 da FCSH

Programa Cultural

9 a 18 de Outubro – Exposição Bibliográfica – organizada pela Biblioteca da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Entrada Livre.

15 de Outubro – Concerto pela *Officina da Música* – música italiana do Seiscento.

Auditório 1, às 10 horas

Cravista – Sofia Pinto; violinista – Sabela Garcia Fonte

Programa:

Petit Jaquet | Jean Cortois/G. dalla Casa (?-1601)
Capriccio | G.A.Cima (1580-1627)
Sonata Seconda | G.P.Cima (1570-1622)
Sonata Prima | D.Castelo (1590-1630)
Canarios | J.H.Kapsberger (1580-1651)
Adagio da Sonata Terza | A.Corelli (1653-1713)

15 de Outubro – Exibição do filme *Palavra e Utopia*, de Manoel de Oliveira. Apresentação da obra a cargo do professor, crítico e cineasta Eduardo Geda

Auditório 1, às 17 horas

18 de Outubro – Percurso Pedonal de Chagas e S. Roque – Inclui sermão dramatizado; palestra sobre Vieira na Igreja de S. Roque. Organização conjunta com o Gabinete de Estudos Olisiponenses.

Local de encontro: a Igreja das Chagas, às 13.30 horas. Termo da visita 16.00 horas.

18 de Outubro – Inauguração da Exposição *Lisboa do século XVII: “... a mais deliciosa terra do mundo”*. – Imagens e textos nos quatrocentos anos do nascimento do Padre António Vieira. Exposição a inaugurar no dia 18 de Outubro de 2008, no Gabinete de Estudos Olisiponenses, Palácio Beau Séjour, Estrada de Benfica, 368. 1500-100 Lisboa.

Simultaneamente será apresentada no site do GEO www.geo.cm-lisboa.pt a edição digital da primeira biografia do Padre António Vieira publicada por André de Barros, *Vida do apostólico Padre Antonio Vieyra* (...), Lisboa, 1746.

Público: Congressistas e participantes no Congresso (mediante inscrição).

Congresso Internacional
Vieira – O Tempo e os seus Hemisférios

Programa
15 de Outubro
Auditório 1

9.00 – 9.30 Recepção dos Participantes e Conferencistas

9.30 – 10.00 Sessão de abertura

10.00 – 10.30 Visita à exposição bibliográfica organizada pela Biblioteca da FCSH

10.30 – 11.00 Concerto de música barroca

Cravista – Sofia Pinto

Violinista – Sabela Garcia Fonte

Programa:

Petit Jaquet | Jean Cortois/G. dalla Casa (?-1601)

Capriccio | G.A.Cima (1580-1627)

Sonata Seconda | G.P.Cima (1570-1622)

Sonata Prima | D.Castelo (1590-1630)

Canarios | J.H.Kapsberger (1580-1651)

Adagio da Sonata Terza | A.Corelli (1653-1713)

SESSÃO PLENÁRIA

Presidente: António Marques

Artur Anselmo (FCSH/IdEP)

“A *lábria* de Vieira ao serviço da Tolerância”

João Francisco Marques (FLUP/IHM)

“A Oratória Fúnebre do Padre António Vieira”

Discussão

SESSÕES PARALELAS

Auditório 1**Presidente Maria Helena Carvalho dos Santos**

Ana Maria de Azevedo (EA-AR/FLL)

“O Padre António Vieira e a conversão do gentio

Maria Adelina Amorim

(FLUL/CLEPUL)

“Frei Cristóvão de Lisboa e Padre António Vieira no Maranhão: duas vozes em (des)compasso?”

Discussão

Carlos Almeida (IICT)

“Vieira e África”

Fausto Amaro

(ISCSP/SPESXVIII)

“Análise do Discurso – o discurso nas Cartas à Companhia”

Discussão

Auditório 2**Presidente Ana Ramalhe**

Ana Maria Martinho (FCSH/IdEP)

“Teologia e Acção Política: Leitura do Sermão pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda”

Annabela Rita (FLUL/CLEPUL)

“Vieira num sermão entre luz e sombras”

Discussão

Teresa Araújo (FCSH/IELT)

“Poemas quase esquecidos de António Vieira”

Graciete Silva (FCSH/IdEP)

“Bradando *a contrario*: Vieira entre o silêncio e a voz”

Discussão

SESSÃO PLENÁRIA

Apresentação do filme de Manoel de Oliveira pelo professor, crítico e cineasta Eduardo Geda

Exibição do Filme *Palavra e Utopia*

16 de Outubro
Sessões Paralelas

Auditório 1**Presidente Rosário Monteiro**

Anabela Couto (IADE)
“A Produção Literária Feminina
no Mundo Barroco de Vieira”

Maria José Palla
(FCSH/IEM/IdEP)
“Doçaria Moralizada”

Discussão

Presidente Cecília Barreira

Artur Henrique Gonçalves
(FCHS/UAlg/CELL)
“Itinerários Novelescos de Gaspar
Pires de Rebelo no Mundo Barroco
de Seiscentos”

Teresa Almeida (FCSH/IELT)
Pedro Sena Lino (invest.)
“A escrita das mulheres no tempo
do P.^e António Vieira”

Discussão

Presidente Rosário Laureano

Pál Ferenc (Uni. Budapeste/IdEP)
“P.^e Antonio Vieira e Péter
Pázmány – dois oradores barrocos
na época das contra-reformas

Anna Kalewska (Uni. Varsóvia)
“Padres António Vieira e Piotr
Skarga: as conquistas do imaginário
cristão

Discussão

Auditório 2**Presidente Manuela Parreira**

Célio Conceição (UAlg/CLUNL) e Te-
resa Lino (FCSH/CLUNL)
“Dicionarização do Léxico de António
Vieira”

Luiz Fagundes Duarte (FCSH/CLUNL)
“Editar Vieira

Discussão

Presidente Manuel dos Santos Rodrigues

António Moniz (FCSH/CHC) – “Portu-
gal no pensamento vieiriano: celebração
épica *versus* sátira”

Eurico Gomes (IdEP)
“A intervenção crítica do Padre Antó-
nio Vieira no primórdios da imprensa
periódica portuguesa [1663-1667]”

Discussão

Presidente António Gomes

Maria Helena Carvalho dos Santos
(FCSH/SPESXVIII)
“Vieira Político e Diplomático – o dis-
curso diplomático no Sermão da Visita-
ção de Nossa Senhora Pregado no Hos-
pital da Misericórdia da Baía, em Junho
de 1640”

Cristina Sarmiento (FCSH/CHC)
“Duas Margens Atlânticas, uma só Lín-
gua: O Pragmatismo Diplomático de
Vieira”

Discussão

István Rákóczi (Uni. Buda-
peste/IdEP)
“O P.^e António Vieira e a Corres-
pondência diplomática portuguesa
sobre a questão do Turco”

Elisa Lopes da Costa (invest./IELT)
“O Padre António Vieira e Carcavelos:
historiando encontros e reencontros

Ana Paula Avelar (Uni. Aber-
ta/CEHI)
“Espelhos de um Império na escri-
ta do Padre António Vieira”

Isabel Monteiro (invest./IdEP)
“P.^e António Vieira e a Questão Judai-
ca”

Discussão

Discussão

Presidente István Rákóczi

Presidente Helena Barbas

Maria do Rosário Pimentel
(FCSH/IdEP)
“Vieira e a Escravatura”

José Eduardo Franco (invest.)
“P.^e António Vieira Precursor do Mar-
quês de Pombal; Marquês de Pombal
detractor do P.^e António Vieira”

António Camões Gouveia
(FCSH/CHC)
“António Vieira, S. J.: Os homens,
as formas e o espectáculo”

Manuel Filipe Canaveira (FCSH/IPHI)
“Vieira e o Fisco nos Alvores do Estado
Moderno”

Jorge Matta (FCSH/CESME)
“Vilancicos *negros* de Santa Cruz
de Coimbra”

Discussão

Discussão

Rui Zink (FCSH/IdEP)
“A felicidade de Vieira

Manuel da Silva Ramos (escritor) “Se-
gundo sermão de Santo António aos
astronautas”

Discussão

17 de Outubro
Sessão Plenária

Auditório 1

Presidente Cristina Sarmento

Christopher Lund (Brigham Y Uni)

“A Questão da Retórica do Sermão Seiscentista: Gusmão e Vieira”

Ronaldo Vainfas (UFF)

“O Papel Forte de António Vieira na crise diplomática entre Portugal e Holanda pela posse do Brasil (1642-1654)”

Discussão

Fernando Cristóvão (FLUL/CLEPUL)

“Vieira, um homem à dimensão de um sonho”

Discussão

Presidente Teresa Rita Lopes

Manuel Gonçalves Simões (Uni. Veneza)

“A *Carta Athenagórica* de Sor Juana Inés de la Cruz e a polémica sobre o *Sermão do Mandato*”

Manuel Rodrigues (FLUC)

“Considerações teológicas perante a posição do P.^e António Vieira relativamente aos Cristãos-Novos”

Discussão

José Esteves Pereira (FCSH/CHC)

“A Futuração de Vieira”

Discussão

Presidente Rui Zink

Alberto Pimenta (FCSH/IdEP)

“Vieira, o Grande Prestidigitador

José Manuel Anes (invest.)

“Influências das ideias quinto-imperiais e messiânicas num texto alquímico do século XVIII”

Discussão

Ana Maria Ramalhete (FCSH/IdEP/IELT)

“Das trevas à Luz ou o limiar de um novo tempo”

Miguel Real (escritor)

“A Desnacionalização da Profecia em P.^e António Vieira”

Discussão

Sessão de encerramento.

Atribuição dos Prémios do Concurso Vieira – O Tempo e os seus Hemisférios

RESUMOS/ABSTRACTS

António Borges Coelho (FL-UL)

Algumas Notas sobre o Tempo e a Vida do Padre António Vieira

Resumo:

A vida do padre António Vieira cobre todo um século, o século dos génios e da Física; das guerras de religião, pelos direitos de sucessão, pelos direitos históricos; das guerras do Turco, do Veneziano, do Tártaro, do Polaco. O político sobrepõe-se ao religioso. A teoria e a prática do método experimental fazem o seu caminho. Newton e Leibniz descobrem o cálculo infinitesimal, e Espinosa ensina-nos o modo de ler.

As ideias de tolerância e da liberdade de consciência emergem no horizonte. Em Londres, Amesterdão e noutras cidades a vida económica é marcada pelas Bolsas e as Companhias por acções. As notícias, as mercadorias e os humanos partiam e chegavam pela rota mediterrânica do Levante, pela do Mar do Norte e pelas rotas atlânticas, índicas e do Pacífico por onde navegavam as frotas do Brasil e da Índia, acometidas pelos corsários europeus e de Argel. Nas palavras do padre António Vieira: de Lisboa partiam por terra todos os sábados os correios com “grande cópia de mentiras por todo o Reino”, mas Portugal expulsava os holandeses de Pernambuco, avançava na colonização do Maranhão e sustinha no Ameixial e em Montes Claros as armas espanholas.

Os conflitos envolviam o militar, o ideológico, o comercial e o político. Havia fome de capital, e nos países ibéricos e nas suas colónias fome de negros e de índios para as plantações do açúcar e do tabaco.

Palavras-chave: Vieira; Século XVII; história; cultura; política.

Notes on the Father António Vieira's life and time

Abstract:

Father António Vieira's life covers a whole century, the century of geniuses and Physics, of the wars of religion, of the war for the rights of succession, of historical rights, of the Turk, the Venetian, the Tartar and the Polish wars. The politician superimposed the religious. The theory and practise of

the experimental method work their way on. Newton and Leibniz discover the infinitesimal calculus and Spinoza teaches us how to read.

The ideas of tolerance and freedom of conscience emerge. In London, Amsterdam and other cities the economic life is regulated by the Stock Exchanges and share Companies. The news, merchandises and humans departed and arrived through the Mediterranean Levant route, by the North Africa route and by the Atlantic, Indic and Pacific routes where Brazilian and Indian fleets were attacked by European and Algerian corsairs. In Vieira's words, from Lisbon departed by land, every Saturday, the mail with "a full pack of lies covering all the reign", but Portugal forced the Dutch out of Pernambuco, increased the colonization of Maranhão and stopped at Ameixial and Montes Claros the Spanish armies.

The conflicts regarded the military, ideological, commercial and political areas. There was hunger at the capital, and in the Iberian countries and their colonies the hunger was for Black and Indian slaves to work in the sugar mills and tobacco fields.

Keywords: Vieira; seventeenth century history; culture; politics.

Fernando Cristóvão (ACLU/FL-UL)

Vieira: Um Homem à Medida de um Sonho!

Resumo:

A personalidade e obra de Vieira excedem em muito a capacidade e actividade do comum dos homens, e só é comparável à de um projecto com a grandeza de um sonho.

Esta perspectiva é analisada sob os ângulos de actividade do missionário, do embaixador e do escritor que Fernando Pessoa apelidou de "Imperador da Língua Portuguesa".

Palavras-chave: Missionário; escravatura; embaixador; escritor.

Vieira: a man according to a dream!

Abstract:

The personality and the work of Vieira surpass a great deal the capacity and activity of ordinary men, only comparable to a project with the greatness of a dream. This point of view is analysed under the angles of the activities of the missionary, the ambassador and the writer, whom Fernando Pessoa named "emperor of the Portuguese language".

Keywords: Missionary; slavery; ambassador; writer.

Ana Hatherly (CHC-IdEP/FCSH-UNL)

Vieira Pregador Barroco

Resumo:

O título geral deste ciclo de conferências dedicadas à obra do Padre António Vieira – *O Tempo e os Seus Hemisférios* – a meu ver, ilustra bem uma tentativa de abarcar a variedade de áreas abrangidas pela obra deste prolífico autor que, no seu conjunto, é um verdadeiro universo.

Outro modo de abordar a representatividade da obra de Vieira seria descrevê-la como produto da vida de “um homem do seu tempo”, já que verdadeiros expoentes do seu tempo são sempre os grandes autores de obras e de actos que, por isso mesmo, “se vão da lei da morte libertando”.

Vieira é tudo isso e para nos restringirmos aqui a uma breve abordagem de uma das suas facetas de prosador barroco, digamos que ele foi não só um verdadeiro homem do seu tempo mas também uma espécie de paradigma poliédrico da sociedade do seu tempo.

Palavras-Chave: Vieira; Sermões; A Mulher; Sociedade Barroca.

Vieira baroque preacher

Abstract:

The general title of this cycle of conferences dedicated to Fr António Vieira’s works – *Time and its Hemispheres* – is a good example of the attempt to cover the vast areas included in the work of this prolific writer, which is in its vastness, a real universe.

Another way to approach the representativeness of Vieira’s work would be by describing it as the product of the life of “a man of his time” for the real interpreter of one’s time are the great authors of works and deeds who by their doings “are from the law of death relished”.

Vieira is all that and to present here only one brief approach of one of his many facets as baroque preacher, let us say that he was not only a true man of his time, but also a kind of polyhedric paradigm of seventeenth century society.

Keywords: Vieira, Sermons, Women, Baroque Society.

Manuel Augusto Rodrigues (FL-UC)

O Padre António Vieira Precursor do Diálogo Judeo-Cristão

Resumo:

O Padre António Vieira foi um destacado defensor dos direitos dos Judeus e dos cristãos-novos, sustentando a sua argumentação em razões de índole económica e baseando-se em textos bíblicos, teológicos e históricos, entre outros, com o desejo profundo de criar um diálogo judaico-cristão.

Palavras-chave: Judeus; cristãos-novos; Bíblia.

Fr António Vieira, precursor of a Jewish-Portuguese dialogue

Abstract:

Fr António Vieira was a major defender of the Jews new-Christians' rights, supporting his argumentation in economic reasons and finding reasons in biblical, theological and historical texts, wishing sincerely to build a Jewish-Portuguese dialogue

Keywords: Jews; new-Christians; Bible.

Manuel Ferreira Patrício (UE)

Coordenadas Filosóficas do Pensamento do Padre António Vieira

Resumo:

As áreas de estudo e interesse de António Vieira centram-se na Teologia, nas Escrituras e na História. A assinalar a originalidade do seu pensamento filosófico, de influência aristotélica e tomista, encontra-se a sua *História do Futuro* e a sua doutrina utópica do Quinto Império do Reino Consumado de Cristo.

Palavras-chave: *História do Futuro*; Quinto Império; filosofia.

Philosophical coordinates in Fr António Vieira's thinking

Abstract:

António Vieira's interest and study areas are centred in Theology, the Bible and History. Marking the originality of his philosophical thinking, of Aristotelian and Thomist influence we find *History of the Future* and his utopian theory of the Fifth Consummate Empire of Christ.

Keywords: *History of the Future*, Fifth Empire, Philosophy.

Ana Paula Avelar (Univ. Aberta)

Espelhos de um Império na Escrita do Padre António Vieira:

Esboços Iniciáticos

Resumo:

Será através da análise da “palavra” do padre António Vieira que proponho a desocultação do modo como foi revelado o *estar* num “Portugal Restaurado” e a necessária reconfiguração de um império, o do Reino de Portugal numa Europa de Seiscentos. Este exercício realizar-se-á através da análise dos textos de Vieira e da sua *acção*. Por isso, e ainda que não pretenda seguir um percurso biográfico, este pontuará a minha análise, a qual se

centrará em textos do sermoneiro vieirino. São os esboços iniciáticos de uma investigação aqueles que aqui brevemente assinalo, centrando-me fundamentalmente nos vectores que expõem os primeiros momentos da (re)construção de uma ideia de um império a *restaurar*.

Palavras-chave: Vieira; Século XVII; história; cultura; política.

Mirrors of an Empire in Father António Vieira's Writings

Abstract:

It will be through the analysis of Father António Vieira's "words" that I will try to unravel the way how it was living in a Restored Portugal and the necessary reconfiguration of an Empire, the Portuguese Realm in sixteenth century Europe. This exercise will be revelled through the analysis of Vieira's texts and his action. Therefore, a biographic route will have to be followed. These are mere initial sketches of an investigation, focussing on the vectors that expose the first moments of the reconstruction of the idea of an Empire to restore.

Keywords: Vieira; seventeenth century history; culture; politics.

Anabela Galhardo Couto (IADE)

A Produção Literária Feminina no Mundo Barroco de Vieira

Resumo:

Contra a tradição que excluiu as mulheres da ordem do saber e da palavra, o Portugal barroco assiste ao florescimento da produção literária de autoria feminina. Enquanto figura tutelar do universo cultural e religioso de seiscentos, o Padre António Vieira surge implícita e explicitamente referido num conjunto interessante de textos de escritoras, abarcando um leque variado de géneros e de registos literários.

Palavras-chave: Conventos; Escritoras; Produção Literária de Autoria Feminina; António Vieira.

Women's literary production in Vieira's baroque world

Abstract:

Against the tradition that excludes women from knowledge, there are many Portuguese female writers over the centuries XVII and XVIII who publish and attain public recognition. Father António Vieira – a reference model in the cultural and religious universe of 1600 – is quoted implicitly and explicitly in a series of interesting texts by female authors, covering a variety of compositions.

Keywords: Convents; Writers; Literature of Female Authors; António Vieira.

Artur Henriques Gonçalves (CELL/UALG)

Itinerários Novelescos de Gaspar Pires de Rebelo no Mundo Barroco de Seiscentos

Resumo:

Num século pautado pelos grandes mestres da prosa portuguesa, Frei Gaspar Pires de Rebelo (c. 1585 – c. 1635/48) é, porventura, o menos conhecido de todos. Sacerdote, teólogo e pregador ilustre no seu tempo, alcançou a simpatia do público leitor a contar histórias de amores e aventuras peregrinas (distribuídas pelo universo recreativo e exemplar da novela bizantina, picaresca e cortesã), tornando-se, assim, num dos inventores do mundo barroco de seiscentos.

Palavras-chave: novela; sermão; ficção; realidade.

Gaspar Pires de Rebelo's novelistic itineraries through seventeenth Baroque World

Abstract:

In a century marked by the great masters of the Portuguese prose, Friar Gaspar Pires de Rebelo (c. 1585 – c. 1635/48) is, perhaps, the least known of all. An eminent priest, theologian and preacher in his time, he achieved the sympathy of his readers by telling stories of love and peregrine adventures (distributed throughout the exemplary and recreational universe of the byzantine, picaresque and courtly novel) making him one of the inventors of the baroque world of the 16th century.

Keywords: novel; sermon; fiction; reality.

Fausto Amaro (CAPP/ISCSP-UTL)

**Carta do P.^o António Vieira ao Geral da Companhia de Jesus:
Uma Análise Sociológica do Discurso**

Resumo:

Esta comunicação procura analisar, numa perspectiva sociológica, a carta do P.^o António Vieira ao Geral da Companhia de Jesus em Roma, no ano de 1626. O documento, escrito por indicação dos superiores de Vieira, relata os acontecimentos ocorridos, bem como informações consideradas relevantes sobre a actuação dos padres da Companhia de Jesus no Brasil. A carta é, assim, uma espécie de relatório baseado em observações próprias e também nos relatos enviados pelas diversas casas de jesuítas no Brasil.

O documento pode ter várias leituras de acordo com os objectivos do investigador. A leitura proposta nesta comunicação baseia-se na metodologia de análise sociológica do discurso. Nesta perspectiva, o objectivo da análise não é fazer uma caracterização histórica da sociedade da época, nem tão pouco realizar um estudo linguístico ou literário do texto. A análise baseia-se na ideia de que os textos podem ser uma forma de acção; que todo o discurso é socialmente construído e que uma vez produzido ajuda a construir também a nossa visão do mundo. Nesta perspectiva, o texto em análise tem um interesse particular devido ao facto de o seu autor ter apenas 18 anos quando assina, em 30 de Setembro de 1626, esta carta/relatório da Província do Brasil.

Palavras-chave: Vieira; relatório; interpretação sociológica, 1626.

**Fr António Vieira's letter to the Society of Jesus' General:
A sociological analysis of discourse**

Abstract:

This paper aims to present an analysis, in a sociological perspective, of Fr António Vieira's letter to the Society of Jesus' General in Rome, sent in 1626. The document, written by suggestion of Vieira's superiors, narrates the events that took place in Brazil, as well as some actions performed by the Jesuits. The letter is a kind of report based on the author's own observations and on news sent from other Jesuit congregations in Brazil.

The document may be read differently, according to the researcher's perspective. The reading presented here is based on the methodology of sociological analysis of discourse. In this perspective, the aim is not to present an historical account of society, nor to perform a linguistic study of the text. The analysis is based on the idea that texts may be a kind of action; that all discourse is socially built and once produced it helps to construct the way we see the world. In this perspective, the text under analysis has a particular interest because its author was only eighteen years old when he signs this letter/report from the Brazil Province, in September 30th 1626.

Keywords: Vieira; report; sociological interpretation; 1626.

Jorge Matta (CESEM/FCSH-UNL)

Vilancicos *Negros* de Santa Cruz de Coimbra, século XVII

Resumo:

Os vilancicos *negros* do século XVII, com grande expressão no Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, são um bom exemplo da troca cultural resultante das Descobertas Portuguesas. Neste riquíssimo e original repertório é nítida a utilização de elementos africanos – língua, texto, personagens, e ainda a construção rítmica. O seu tema é quase sempre o nascimento do Menino Jesus, em narrativas animadas e fantasiadas, em que as personagens são invariavelmente negros africanos.

Palavras-chave: Vilancicos; Negros; Santa Cruz de Coimbra.

Negros Vilancicos of Santa Cruz de Coimbra, 17th century

Abstract:

Seventeenth century *Negros vilancicos*, with a deep significance in Santa Cruz de Coimbra Monastery, are a good example of the cultural exchange following the Portuguese Discoveries. In this rich and original repertoire is clear the utilization of African elements – language, text, characters and the rhythmic construction. The subject is usually the nativity of Child Jesus, in animated and fantastic tales, in which the characters are invariably African black people.

Keywords: Vilancicos; Negros; Santa Cruz de Coimbra.

Manuel G. Simões (Universidade Ca' Foscari de Veneza)

A *Carta Athenagórica* de Sor Juana Inés de la Cruz e a Polémica sobre o *Sermão do Mandato* do Padre António Vieira

Resumo:

A *Carta Athenagórica* apresenta-se como reflexão sobre o *Sermão do Mandato* do P.^e António Vieira, na qual se contesta a posição heterodoxa do famoso pregador relativamente ao pensamento de Santo Agostinho, S. Tomás e S. João Crisóstomo. As divergências resultam da metodologia: descodificação linguístico-literária por parte de Vieira; ortodoxia religiosa e política, por parte de Sor Juana Inés de la Cruz.

Palavras-Chave: P.^e António Vieira; polémica teológico-literária; Sor Juana Inés de la Cruz.

Sor Juana Inés de la Cruz's *Athenagórica* letter and the controversy over Fr António Vieira's *Sermão do Mandato*

Abstract:

Carta Athenagórica is a comment on the *Sermão do Mandato* by António Vieira, with its subject matter questioning the heterodox standpoint of the famous orator in what regards the thoughts of St. Augustine, St. Thomas and St. John Chrysostom. Divergences arise from the methodology: literary and linguistic decoding in the case of Vieira; religious and political orthodoxy in the case of Sor Juana Inés de la Cruz.

Keywords: António Vieira; theological and literary argument; Sor Juana Inés de la Cruz.

Maria José Palla (IEM/FCSH-UNL)

Folares Rituais com Encenação Divina: A Melancolia ou a Medida dos Sentidos na Obra de Josefa e de seu pai Baltasar

Resumo:

É nossa intenção revalorizar as naturezas mortas de Josefa de Óbidos, uma das maiores pintoras portuguesas do século XVII, uma pintora intelectual e original, conhecedora do que se passava na Europa. As suas naturezas mortas marcam tempos de jejum ou de festa e simbolizam as épocas do ano e o seu rigor religioso.

Palavras-chave: natureza morta; religiosidade; sabedoria; sentidos; jejum; Páscoa; barroco.

Ritual Easter-cakes with divine staging; melancholy or measure of the senses in the work of Josefa and his father Baltasar

Abstract:

It is our intention to reevaluate the still life of Josefa de Óbidos, one of the greatest Portuguese painters from the XVII century, an intellectual and original painter, who knew well what was going on in Europe. Her still life paintings mark the times of fast or celebration and symbolize the cycles of the year and their religious severity.

Keywords: still life; devotion; wisdom; senses; fast; Easter; baroque.

Alcir Pécora (Unicamp – Brasil)

Tempos da Morte e da Imortalidade nos Sermões de Cinza

Resumo:

Para situar de maneira particular os diferentes tempos implicados na noção de morte que opera nos sermões do Padre Antonio Vieira, será interes-

sante examiná-la no âmbito dos seus três sermões de Cinza. O tema escritural de todos eles é o mesmo: *quia pulvis es, et in pulverem reverteris* (“sois pó, e em pó vos haveis de converter”). O passo (*Gênesis 3, 19*) refere o tempo que se segue ao pecado original, quando Deus condena o homem ao sustento da própria vida até que “retorne ao pó de que foi feito”, sentença que acentua a desgraça da mortalidade e dos trabalhos que se abatem sobre a vida terrena. Ao mesmo tema, Vieira dá três desenvolvimentos admiráveis e bastante diversos entre si, que impedem definitivamente o “fastio” que “costuma causar a semelhança”, e iluminam, de nova maneira, algumas das principais tópicas aplicadas pela parenética seiscentista, como *tempus fugit*, *engaño* e *vanitas*.

Palavras-Chave: Vieira; parenética; sermão das cinzas.

Moments of death and eternity in the sermons of the Ashes

Abstract:

For a particular analysis of the time implied in the notion of death in António Vieira's sermons, it will be interesting to examine it in the three sermons of the Ashes. The theme in all of them is the same: *quia pulvis es, et in pulverem reverteris*. The text (*Genesis, 3, 19*) refers to the time following the Original Sin, when Gods condemns Man to find his own sustenance until he «returns to the dust he is made of», sentence that stresses the unfortunateness of mortality and the burden of work. Vieira gives the same theme three admirable and different developments, that prevent the «boredom» that «similitude usually causes» and casts light in new ways on some of the main topics applied by the sixteenth century sacred eloquence, as for instance, *tempus fugit*, *engaño* and *vanitas*.

Keywords: António Vieira; sermons; sermons of the Ashes.

Annabela Rita (CLEPUL/FL-UL)

Vieira num Sermão entre Luz e Sombra

Resumo:

Em dois sermões, dedicados a Santo António, o Padre António Vieira desenvolve um discurso simétrico e linear com o propósito de persuadir. Nestes textos parenéticos, confronta-se a luminosidade mais esplendorosa, de origem divina, com as sombras mais tenebrosas, próprias da condição humana, numa comunhão entre Santo António, Portugal e Cristo.

Palavras-chave: Sermões; Santo António; claro-escuro.

Vieira: a sermon between light and shade**Abstract:**

In two sermons dedicated to S. Anthony, Fr António Vieira develops a symmetrical and linear discourse with the intent to persuade. In this set of moral discourses, the most splendidous godly light is confronted with the gloomiest darkness, proper to human condition, in a communion between S. Antony, Portugal and Christ.

Keywords: Sermons; S. Anthony; light-darkness.

João Francisco Marques (FL-UP)

A Oratória Fúnebre de Vieira**Resumo:**

Na teatralização da morte, o ritual de exéquias é o palco por excelência da liturgia fúnebre barroca. Segundo o Padre António Vieira, autor de sete sermões de exéquias, a oratória fúnebre encerra três finalidades: fazer sentir a presença da morte, evocar e louvar a vida do defunto, e dar consolo aos vivos perante a fragilidade humana.

Palavras-chave: discurso fúnebre; sermões de exéquias; morte.

Vieira's Funeral Oratory**Abstract:**

Theatricalising death, the funeral rites are the stage for the Baroque mournful liturgy. According to Fr António Vieira, author of seven mournful sermons, the mournful liturgy has three main purposes: to make Death present, to evoke and to praise the deceased's life, and to give the living consolation when facing human frailty.

Keywords: mournful liturgy; mournful sermons; death.

Maria Graciete Gomes da Silva (CEC/FCSH-UNL)

Bradando *a contrario*: Vieira entre o Silêncio e a Voz**Resumo:**

O presente artigo reflecte sobre a assertividade do *silêncio* e a retórica da *voz* em alguns lugares selectos dos *Sermões* e das *Cartas*, problematizando-lhes a variedade do argumento e da enunciação. Pondera-se, ainda, a inscrição desses gestos retóricos num tempo que foi de exacerbamento perceptivo das balizas temporais da nossa condição, privilegiando-se a figura e a acção do Vieira pregador.

Palavras-chave: silêncio; voz; eloquência; retórica; hermenêutica; representação; cânone; protótipo; pregador; nacionalidade.

Brandishing *a contrario*: Vieira between silence and voice

Abstract:

This paper offers a reflection on the assertiveness of *silence* and on the rhetoric of *voice* in some selected places from Vieira's *Sermons* and *Letters*, questioning the inherent variety of their argument and enunciation. It will also consider the inscription of these rhetoric gestures in a time that was characterized by an exacerbated perception of the temporal constraints of our condition, privileging the figure and the action of the preacher.

Keywords: silence; voice; eloquence; rhetoric; hermeneutic; representation; canon; prototype; preacher; nationality.

Teresa Araújo (IELT/FCSH-UNL)

Vieira-poeta: as Décimas sobre a Morte de um Javali

Resumo:

O estudo dedica algumas linhas à descrição crítica da fortuna editorial da poesia vieirina composta em português e castelhano; contudo, centra-se na análise comparativa dos vários testemunhos impressos e manuscritos de uma das composições (o poema sobre a morte de um javali numa caçada real) para procurar determinar o texto original, assim como as suas fontes e o significado dessa criação.

Palavras-chave: Vieira; poesia; impressos; inéditos.

Poet Vieira: stanzas on the death of a wild boar

Abstract:

This paper begins with a few lines to the critical analysis of the amount of text edition criticism on the poetry of António Vieira, both in Portuguese and Spanish. However, the paper will focus on the comparative analysis of the several handwritten and printed proofs of one of his poems (the poem on the death of a boar during a royal hunt), in order to reach to the original version of the text, as well as its sources and meaning.

Keywords: Vieira; poetry; unpublished works.

Artur Anselmo (CHC/FCSH-UNL)

A “Lábia” do Padre António Vieira ao Serviço da Tolerância

Resumo:

Para o Padre António Vieira, a questão dos Judeus assume grande importância, pelos quais toma partido, em oposição ao Santo Ofício. Com igual empenho diplomático, procura evangelizar os Índios do Maranhão e melhorar as suas condições de vida, dedicando ainda os últimos anos da sua vida à defesa do povo índio e à redacção da *História do Futuro*, cuja obra não chega a concluir.

Palavras-chave: D. João IV; Judeus; Brasil; sermões.

Fr António Vieira’s honey-tongue at the service of tolerance

Abstract:

For Fr António Vieira, the Jews affair is of great importance, assuming their defence, in opposition to the Holy Office. With a similar diplomatic commitment, he tries to evangelize the Indians in Maranhão and improve their living conditions, dedicating the last years of his life defending the Indians and writing the *História do Futuro*, which remained unfinished.

Keywords: D. João IV; Jews; Brazil; sermons.

Cristina Montalvão (CHC/FCSH-UNL)

Duas Margens do Atlântico, uma só Língua; O Pragmatismo Diplomático de Vieira

Resumo:

Esta comunicação surgiu por extensão das minhas funções como Secretária-Geral da Associação das Universidades de Língua Portuguesa (AULP), que tem por missão intrínseca e inelutável apoiar e estar presente em todas as manifestações culturais da língua portuguesa. Mas nesta em especial. Vieira, português e brasileiro, de coração, sentido e vivência é, a par de outras figuras da cultura portuguesa, exemplificativa dessa comunhão que impõe o espírito e a língua ao território e à matéria.

Repensar a orientação do protagonismo atlântico, independentemente de limites geográficos ou histórico-culturais, é reavivar as visões do mundo e da liberdade sem fronteiras, que todas as teses *proféticas* e *imperialistas*, longamente presentes na história cultural portuguesa, partilham.

Palavras-chave: Vieira; Portugal; Brasil; Cultura Portuguesa.

**Two Atlantic shores but one language;
Vieira's diplomatic pragmatism**

Abstract:

This paper results from my functions as AULP's secretary-general. The association has the mission to support and be present in cultural celebrations of Portuguese language. This Symposium is a special occasion. Vieira, Portuguese and Brazilian in his heart, mind and life, is one of those people in Portuguese culture who stand as an example of the communion that imposes spirit and language over matter and territory. To rethink the orientation of Atlantic leading role, independent of geographical, historical and cultural boundaries, is to revive the visions of a world and of freedom without frontiers, shared by all prophetic and imperialist thesis for so long present in Portuguese cultural history.

Keywords: Vieira; Portugal; Brazil; Portuguese Culture.

Elisa Maria Lopes da Costa (IELT/FCSH-UNL)

**O Padre António Vieira e Carcavelos:
Historiando Encontros e Reencontros**

Resumo:

As diversas estadas carcavelenses do Padre António Vieira, cujo estudo tem sido pouco abundante e, por isso mesmo, originador de infundáveis repetições e escassas precisões, são abordadas nesta comunicação. Quando, onde e quais os motivos por que ali esteve, tendo por fonte privilegiada a epistolografia vieiriana, permitirá conhecer uma ligação indelével entre o Homem e esta terra.

Palavras-chave: Tempo; Quinta de Nossa Senhora da Luz; Carcavelos; Saúde; Trabalho; Pensamento.

**Fr António Vieira in Carcavelos;
writing the history of meetings and second meetings**

Abstract:

The study Father António Vieira's Carcavelos sojournings, has been scarce, therefore, the origin of various repetitions. When, where, and which were the reasons why he sojourns in Carcavelos having for privileged source Father's handwritten letters will be propitious for the knowledge of a link between the Man and this land.

Keywords: Time; Quinta de Nossa Senhora da Luz; Carcavelos; Health; Work, Thinking.

Idalina Proença Maia (Doutoranda da FCSH-UNL/Bolseira da FCT)

O Pensamento Político do Padre António Vieira

Resumo:

Uma das áreas mais importantes no que se refere ao conjunto dos textos de Vieira é indiscutivelmente a questão política. Trata-se, como teremos ocasião de ver, de um problema com ramificações em outras áreas igualmente relevantes. Bem enquadrado na forma peculiar de fazer filosofia, que é a filosofia portuguesa, Vieira não se notabilizou pela sistematização das suas ideias, o que não obsta a que as mesmas se revelem de uma importância ímpar no desenvolvimento e nos futuros contornos que serão assumidos pela questão.

Palavras-chave: Vieira; filosofia; política; moral.

Fr António Vieira's political thinking

Abstract:

An important issue in Vieira's texts is the political one. It is a problem with many ramifications to other also relevant areas. Well established in the peculiar way of making philosophy, that is the Portuguese philosophy, Vieira does not stand out by the systematization of his ideas. However, this is not an obstacle to the importance and future development of the issues in question.

Keywords: Vieira; philosophy; politics; ethics.

István Rákóczi (Universidade Eötvös Loránd – Budapeste)

As Cartas do Padre António Vieira e a Problemática do Turco

Resumo:

O presente estudo analisa o olhar milenarista, político e teológico do Padre António Vieira sobre o mesmo assunto: o Turco, que representa um desafio para a Cristandade das formas mais variadas. Transcreve-se de igual modo uma correspondência diplomática sobre o mesmo tópico, a título de exemplo para esta preocupação.

Palavras-chave: milenarismo; Turco; cartas.

Fr AntónioVieira's letters and the Turk's issue

Abstract:

This paper analyses Fr. António Vieira's millenarianist, politic and theological views on the question of the Turk, who represents a threat to Christianity in different ways. There is also the transcription of diplomatic letters on the same topic to provide examples of Vieira's concerns.

Keywords: millenarianism; Turk; letters.

José Eduardo Franco (CLEP/UL)

**Padre António Vieira, Precursor do Marquês de Pombal.
O Marquês de Pombal, Detractor do Padre António Vieira**

Resumo:

A nossa comunicação será feita em dois andamentos apostos, mas que se interligam pelo jogo de espelhos que, de algum, os dois temas implicam.

O Marquês de Pombal, no âmbito da sua sistemática propaganda antijesuítica promovida a nível internacional, mobilizando para o efeito a máquina do estado, elegeu alguns jesuítas mais notáveis para visar particularmente nas suas apreciações desmerecedoras da Companhia de Jesus e dos seus membros.

O Padre António Vieira, ao lado de Simão Rodrigues e de Gabriel Malagrida, foi um dos jesuítas a quem as invectivas pombalinas deram atenção especial. Além disso, Pombal mandou reunir e organizar um conjunto de documentos em vários volumes que encimou com o título bem revelador de *Maquinações de Vieira Jesuíta*. Com efeito, nada de bom para o serviço dos interesses de Portugal a literatura antijesuítica pombalina encontra na acção de Vieira. A sua personalidade extraordinária, a quem não é negada a marca da genialidade, acabou por ser colocada ao serviço da Ordem de Loyola para obscurecer e quebrantar o Reino de Portugal. Portanto, Pombal constrói uma imagem de Vieira como o jesuíta por excelência, um inaciano no seu pior, uma espécie de génio do mal, que brilhantemente usou a corte para subjugar o rei e servir os mais perversos interesses da Companhia. O Marquês de Pombal e a visão que traça de Vieira acaba por influenciar a recepção posterior deste pregador jesuíta, nomeadamente junto dos sectores liberais mais anticlericais que apontam a grande responsabilidade dos Jesuítas na decadência do país e vêem em Vieira um actor excelente dessa acção decadente.

No entanto, o Marquês de Pombal, apesar de não reconhecer a paternidade que, por exemplo, D. Luís da Cunha, seu antigo conselheiro, já tinha alegado, acaba por colocar em prática algumas propostas avançadas por António Vieira cem anos antes e que, devido ao contexto da época, acabaram por ser abortadas praticamente à nascença. Desta feita, realçaremos as propostas reformistas da Inquisição e a defesa de criação de Companhias monopolistas para revitalizar os sectores comerciais e industriais de Portugal e do seu Império, assim como as propostas de defesa de liberdade dos índios.

Será, pois, uma análise em dois tempos que se conjugarão, no fundo, num só: a recepção pombalina de Vieira reflectida ora na construção da imagem do grande Pregador, ora na adopção de algumas ideias políticas para reformar a sociedade e a economia portuguesas em vista do seu progresso.

Palavras-chave: Vieira; Pombal; Reformas Políticas; Portugal.

**Fr António Vieira, Marquis of Pombal's precursor.
Marquis of Pombal, Fr António Vieira's detractor**

Abstract:

Our lecture will be made in two appended movements, which are intertwined by the game of mirrors that, somehow, the two subjects imply.

The Marquis of Pombal, in the scope of his systematic international anti-Jesuitic propaganda, mobilizing for such the State itself, chose some of the most remarkable Jesuits at whom he specifically aimed his underserving appraisals in what concerned the Society of Jesus and its members.

Father António Vieira, along with Simão Rodrigues and Gabriel Malagrida, was one of the Jesuits to whom Pombal's invectives gave special attention. Besides, he ordered the assembly and organization of a group of documents in several volumes that had the revealing title of *Maquinações de Vieira Jesuíta*. In fact, Pombal's anti-Jesuitic literature does not find in Vieira's writings anything valuable to serve the interests of Portugal. His extraordinary personality, to whom the mark of brilliancy cannot be denied, was placed at the service of Loyola's Order to cloud and disrupt the Kingdom of Portugal. Thus being, Pombal forms an image of Vieira as the Jesuit par excellence, one of the worst Ignatians, a kind of evil genius that brilliantly used the Court to overpower the King and serve the most perverse interests of the Society. The Marquis of Pombal and the vision he draws of Vieira ends up by influencing the later acceptance of this Jesuit preacher, namely among the most anti-clerical liberal sectors that point out the Jesuits responsibility in the country's decay and see Vieira as an outstanding actor of that decadent action.

However, the Marquis of Pombal, in spite of not recognizing the paternity that, for example, D. Luis da Cunha, his former counsellor, had already claimed, puts into practice some propositions offered by António Vieira a hundred years before and that, due to the era's context, were practically aborted at birth. This time, we will emphasize the Inquisition's reformist proposals and the support for the creation of monopolizing Societies to invigorate the commercial and industrial sectors of Portugal and its Empire as well as the propositions for the Indians' liberty.

It will be, therefore, an analysis in two movements that will be conjugated only in one: the Pombalin acceptance of Vieira reflected either in the formation of the image of the great Preacher or in the adoption of some political ideas to reform Portuguese society and economy in view of its progress.

Keywords: Vieira; Pombal; Political Reforms; Portugal.

Maria Helena Carvalho dos Santos (FCSH-UNL)

Vieira – o Discurso Político entre a Alegria e a Beatitude

Resumo:

Este pequeno trabalho baseia-se essencialmente numa releitura do Sermão da Visitação de Nossa Senhora, pregado pelo Padre António Vieira no Hospital da Misericórdia da Baía, na ocasião em que chegou àquela cidade o Marquês de Montalvão, Vice-Rei do Brasil, em Junho de 1640.

Palavras-chave: Vieira; Baía; Marquês de Montalvão; 1640.

Vieira – the political discourse between joy and beatitude

Abstract:

This short paper is a rereading of the sermon Visitation of the Holy Lady, preached by Fr António Vieira at the Hospital da Misericórdia da Baía, on the arrival of Marquis of Montalvão, Vice-King of Brazil, in June 1640.

Keywords: Vieira; Bahia; Marquis of Montalvão; 1640.

Ronaldo Vainfas (Universidade Federal Fluminense/Rio de Janeiro)

O Papel Forte de António Vieira no Contexto da Crise Diplomática entre Portugal e Holanda pela Posse do Brasil

Resumo:

O texto examina a conjuntura da Restauração portuguesa na década de 1640, particularmente as negociações diplomáticas entre Portugal e os Estados Gerais dos Países Baixos acerca da restituição do Brasil. O foco do trabalho reside na análise do Papel Forte escrito por António Vieira, em fins de 1648, no qual sustentou a entrega de Pernambuco, Rio Grande, Itamaracá e Paraíba aos holandeses, para evitar uma guerra luso-holandesa na Europa.

Palavras-chave: Restauração Portuguesa; António Vieira; Papel Forte; Guerras Pernambucanas; Holandeses.

António Vieira's *O Papel Forte* (Strong Memorial) in the context of the diplomatic crisis between Portugal and the Netherlands for the possession of Brazil

Abstract:

This paper analyses the conjuncture of the Portuguese Restoration in the decade of 1640, particularly the diplomatic negotiations between Portugal and the General States of the Netherlands concerning the restitution of Brazil. The focus of the work is the so-called *O Papel Forte* (Strong Memorial) written by António Vieira at the end of 1648, in which he supported the de-

livery of the captaincies of Pernambuco, Rio Grande, Itamaracá and Paraíba to the Dutch to prevent a luso-dutch war in the Europe.

Keywords: Portuguese Restoration; António Vieira; Papel Forte; Pernambuco wars; Dutch.

Ana Maria de Azevedo (Escola Artística António Arroio/FL-UL)

O Padre António Vieira e a Conversão do Gentio

Resumo:

«(...) são pois os ditos índios, aqueles que vivendo livres, e senhores naturais das suas terras, foram arrancados delas...»

Vai ser este um dos principais objectivos do Padre António Vieira – a conversão do gentio e a sua protecção e defesa. Jesuíta, missionário, diplomata, pregador, orador, político, Vieira é sobretudo um homem que supera o seu tempo e a sua época. Um Homem que, indo contra muitos poderes, fez a defesa dos ameríndios e que se preocupou com a sua conversão e protecção. Defesa que passava pelo respeito pela sua dignidade, como homens, e, como tais, possíveis de serem educados e convertidos.

Seguindo as pisadas já delineadas pelos seus antecessores da Companhia de Jesus, desde o momento da chegada em território brasílico, em 1549, acompanhando o primeiro Governador-Geral Tomé de Sousa, o Padre António Vieira continuou a procurar converter aqueles homens que precisavam de ser defendidos e protegidos, pois eles, na verdade, já eram “livres”. Vieira, tal como os seus companheiros, percorreu léguas e léguas pelo território brasílico, desde a Serra de Ibiapaba até ao Tapajós, compôs formulários e catecismos em tupi e outras línguas, pacificou e converteu inúmeros gentios.

Na nossa comunicação procuraremos abordar, através de textos vieirianos, a forma como eram encarados os índios e em que tipos de situações se encontravam: os que serviam os colonos, os que viviam nos aldeamentos e os que vagueavam pelo sertão. O “ouro vermelho”, como Vieira mostrava que esses homens eram considerados pelos colonos. O “outro” que tinha que ser compreendido, protegido e convertido. Porque liberdade já a tinha no sertão!

Palavras-chave: Jesuítas; Sociedades Ameríndias; alteridade; missão; conversão; liberdade.

Fr António Vieira and the gentiles' conversion

Abstract:

[The so-called Indians, those that living free and natural masters of their lands, are pulled out from those lands...]

This will be one of António Vieira's main objectives – the conversion and protection of the gentile. Being a Jesuit, missionary, diplomat, preacher, orator, politician, Vieira is, most of all, a man who supersedes his time. Threatening many powers, he defended the Amerindians and was concerned with their conversion and protection. He defended that the Amerindians had the right to be respected as men, and that they could be educated and converted.

Following the work of his predecessors in the Society of Jesus since their arrival in Brazil, in 1549, with the first General-Governor Tomé de Sousa, Fr António Vieira travelled through Brazilian soil, from Ibiapaba Mountains to Topajós, wrote catechisms in Tupi language and other languages, tried to pacify and convert countless gentiles.

In this paper, I will try to show, using Vieira's writings, the way the settlers view the Indians and how they lived: those that served the settlers, the ones living in villages and those that walked the «sertão». For the settlers, the Indians were, in the words of Vieira, the «red gold». For Vieira, they were free men in need of protection, conversion and understanding.

Keywords: Jesuits; Amerindian Societies; alterity; evangelization; conversion; freedom.

Carlos José Almeida (IICT)

Vieira e África

Resumo:

Nesta comunicação, procura-se reflectir sobre as imagens do africano e do índio reflectidas em alguns dos sermões e cartas do Padre António Vieira. Pretende-se colocar esse discurso em perspectiva com a produção epistolária de outros missionários, jesuítas como ele, que desenvolveram a sua actividade em África ao longo do século XVII. Procurará sustentar-se a tese que a alteridade que se constrói nessas representações e no modo como se elabora, em cada caso, a estratégia de conversão do africano – e certamente também do índio do Brasil – constitui um veículo de construção e afirmação da própria identidade europeia e católica que se afirmava, por esta época, em torno da noção de civilidade.

Palavras-chave: Alteridade; Missão; Jesuítas; Angola; Brasil; Representações; Índio; Africano.

Vieira and Africa

Abstract:

In this paper, there will be presented a reflection on the images of Africans and Indians represented in some of Fr António Vieira's sermons and letters. His discourse will be compared with other Jesuit missionaries' epistolary productions, which developed their activity in Africa during the 17th century. The aim is to defend the thesis of the alterity constructed in those representations and the way the strategy of African's and Brazilian Indian's conversion is developed, being a mean for the construction and revelation of European Catholic identity around the notion of civility.

Keywords: alterity; mission, Jesuits; Angola, Brazil, Representations, Indian, African.

Maria do Rosário Pimentel (CHC-IdEP/FCSH-UNL)

Vieira e a Escravatura: «Cativo Temporal» e «Liberdade Eterna»**Resumo:**

Apesar da iniciativa de introdução de africanos na América caber inteiramente aos colonos, foi, em parte, sob a acção dos jesuítas que em Portugal se promoveu a substituição do índio pelo negro e se sensibilizou o governo de Lisboa para conceder regalias aos moradores da colónia com essa finalidade. A escravidão, o tráfico e, sobretudo, a condição do índio e do negro estiveram no centro de discussões e polémicas a que a Igreja não foi indiferente. Gerações sucessivas de teólogos e juristas preocuparam-se com a sua fundamentação jurídica e com o seu enquadramento no pensamento cristão. Os teojuristas negavam a escravidão natural, mas admitiam-na legitimamente em certas circunstâncias. O próprio tráfico, feito legalmente, sem ser com indivíduos fraudulentamente escravizados, era considerado, pela maior parte dos teólogos, como um mal menor dado que permitia a evangelização e a perseverança na fé cristã. É dentro desta ordem de ideias que encontramos os missionários do mundo moderno, pregando e invocando a escravidão. É também à luz deste enquadramento mental e no horizonte económico, social e político da colónia brasileira que vamos analisar o pensamento do Padre António Vieira sobre tão complexas questões.

Palavras-chave: Escravatura; tráfico negreiro; teojuristas; Brasil.

Vieira and slavery: “Temporal Captivity” and “Eternal Freedom”**Abstract:**

Although it lies on the colonial farmers the responsibility of deciding to ship Africans to America, it was partly due to the action of Jesuits that, in

Portugal, it was promoted the replacement of the Indians by the Africans slaves. The government in Lisbon gave some privileges to the colony settlers to promote that change. Slavery, the traffic but mainly the conditions of Indians and Blacks were at the centre of public discussions and controversies to which the Church was never indifferent. Several generations of theologian and lawyers concerned themselves with the legal basis of slavery and its conformation with Christian doctrine. The theojurists denied natural slavery but admitted it under certain circumstances. The traffic, made legally, not involving humans deceitfully enslaved was considered by most of the theologian as a minor evil since it gave a possibility for evangelization and perseverance in Christian faith. This is the set of ideas shared by the missionary of modern world, preaching and evoking slavery. It is also in this mental frame and economic, politic and social background that Vieira's ideas will be studied in this paper.

Keywords: Slavery, slave trading, theojurists, Brazil.

Ana Maria Ramalhete (IELT/FCSH-UNL)

O Futuro no Presente de Vieira; do Tempo e da História

Resumo:

Esta abordagem da problemática do tempo, em escritos do Padre António Vieira, irá fazer-se na sua interligação com o espaço, a acção, tomando, ainda, em consideração o escolhido para a protagonizar. Este autor que viveu de 1608 a 1697, durante 5 reinados, de Filipe II a D. Pedro II, deixa a sua escrita fortemente marcada pelos acontecimentos do tempo, mostrando-se crente optimista na evolução do ser humano pelo conhecimento trazido pelos avanços técnicos e científicos.

No entanto, antes de falarmos sobre o discurso político-religioso deste autor, recuemos, até ao reinado de João III, ao encontro de Bandarra, cujas trovas contendo referências a profecias bíblicas serviriam de fundamentação para algumas das asserções de Vieira.

Palavras-Chave: Vieira; discurso político; discurso religioso; Bandarra.

The future in Vieira's present; time and history

Abstract:

The problem of time in Vieira's writings will be analysed through its relation with space, action and the author. Vieira, who lived from 1608 to 1697, during five different reigns, from Philip II to Peter II, produced a vast work strongly influenced by the events of his time, was an optimist believer

in the positive evolution of humanity through the advances of knowledge and technology.

However, before analysing Vieira's political and religious thinking, we will step back to the reign of John III, to the writing of Bandarra, whose lays, full of biblical prophecies, and were the foundation of some of Vieira's assertions.

Keywords: Vieira; political discourse; religious discourse; Bandarra.

António Manuel de Andrade Moniz (CHC/FCSH-UNL)

Portugal no Pensamento Vieiriano: Celebração Épica *versus* Sátira

Resumo:

Enquanto o *Livro Anteprimeiro da História do Futuro*, do padre António Vieira, esboça um perfil épico do destino e da realização de Portugal no Mundo, misto de concepção providencialista e idealismo utópico, as suas *Cartas* vão deixando fluir aqui e ali o desencanto pessoal perante a realidade política e social de um país, exposto ao ataque guloso de Franceses e Holandeses, bem como à corrupção.

Palavras-chave: história; futuro; mar; navegação; fé; façanhas; ataques; inimigos; ingratidão; corrupção.

Portugal in Vieira's thought: epic celebration versus satire

Abstract:

The book *Livro Anteprimeiro da História do Futuro* by António Vieira sketches an epic profile of the Fate and action in the entire world by Portugal, a mixture of providential conception and utopian idealism. In opposite sense, his letters (*Cartas*) express here and there the personal disillusion before the political and social reality of his country, exposed to the glutton attack by French and Dutch, but also to the corruption.

Keywords: history; future; sea; navigation; faith; feats; attacks; enemies; ingratitude; corruption.

José Esteves Pereira (CHC/FCSH-UNL)

A Futuração de Vieira

Resumo:

Em termos de formação e de convicções teológicas, António Vieira integra-se no espírito da Contra-Reforma. Contudo, o seu desagrado perante uma época de viragem e de conflitos leva-o a reflectir sobre o destino da Pá-

tria e da Cristandade, numa atitude que prenuncia já alguma modernidade no caminho messiânico para a concórdia política e religiosa, com vista ao estabelecimento do Quinto Império.

Palavras-chave: Quinto Império; restauração; messianismo.

Vieira's Prediction

Abstract:

In what concerns the formation and theological convictions, António Vieira belongs to the spirit of Counter-Reformation. However, his disapproval of an epoch of conflicts and change leads him to think on the motherland and Christianities future, acting as precursor of some modernity in the messianic way to political and religious concord, having as goal the Fifth Empire.

Keywords: Fifth Empire; Restoration; Messianism.

José Manuel M. Anes (Investigador / OSCOT)

As Ideias Messianistas e Quinto Imperiais de Vieira num Tratado Português de Alquimia do Começo do Século XVIII

Resumo:

Ennoea, de Anselmo Caetano Castelo Branco (Lisboa, 1733) é o mais importante Tratado de Alquimia português – segundo o seu autor, o primeiro – e, para além da pormenorizada descrição de materiais e operações alquímicas e dos princípios que os fundamentam, apresenta uma clara analogia entre a Alquimia e sua Pedra Filosofal, por um lado, e o Sebastianismo e o Quinto Império, que o autor, na senda de Vieira, defende ser português.

Palavras-chave: Alquimia; Pedra Filosofal; Sebastianismo; Quinto Império; D. João V; Lisboa; Mafra.

Vieira's Messianic ideas and the fifth Empire in an 18th century Portuguese alchemic treatise

Abstract:

Anselmo Caetano Castelo Branco's *Ennoea* (Lisbon, 1733) is the most important Portuguese alchemical treatise – the first, as the author says. Besides all the detailed account of the materials and operations of the Art and its principles, it presents a clear analogy between Alchemy and its Philosopher's Stone, and "Sebastianism" and the Fifth Empire, which the author claims to be Portuguese, on Vieira's trail.

Keywords: Alchemy; Philosopher's Stone; "Sebastianism"; Fifth Empire; João the Vth; Lisbon; Mafra.

Miguel Real (CLEPUL / Professor)

A Desnacionalização da Profecia em P.^e António Vieira

Resumo:

Constata-se que quando mais a teoria profética do Quinto Império de P.^e António Vieira se acerca da data da Restauração (1640), mais possui determinações nacionalistas, e quanto mais desta se distancia mais a teoria do Quinto Império se universaliza, desnacionalizando-se. Neste sentido, o ponto focal da desportugalização do Quinto Império, entre os textos *Esperanças de Portugal* e *Clavis Prophetarum*, reside, em termos temporais, nos três anos de prisão do autor na Inquisição e, em termos teóricos, nas teses reprovadas pelo Tribunal do Santo Ofício.

Palavras-chave: Quinto Império; Desnacionalização.

The de-nationalisation of prophecy in Fr. António Vieira

Abstract:

It is verifiable that the more Fr. António Vieira's prophetic theory of the Fifth Empire [or Fifth Monarchy] approaches the date of the Restoration of Portuguese Independence (1640), the more it is imbued with nationalistic determination; and that the more it gains distance from that date, the more the theory of the Fifth Empire becomes universalised and de-nationalised. In that regard, the focal point of de-Portugalisation of the Fifth Empire – between the texts “*Esperanças de Portugal*” and “*Clavis Prophetarum*” – is located, in time, in the three years of the author's imprisonment by the Inquisition, and in theoretical terms in the theses disallowed by the Tribunal of the Holy Office [Santo Ofício].

Keywords: Fifth Empire [or Fifth Monarchy]; De-nationalization.

Maria Adelina Amorim (CLEPUL / FLUL)

Frei Cristóvão de Lisboa: Novos Subsídios para o Estudo da sua Vida e Obra

Resumo:

Frei Cristóvão de Lisboa foi o primeiro superior dos Franciscanos Capuchos portugueses na Amazônia Colonial portuguesa. O missionário, na companhia de alguns confrades, chegou a Belém do Pará, em 1622, para dar início à fixação definitiva da Ordem no recentemente criado Estado do Maranhão.

Cristóvão de Lisboa foi, para a época, o paradigma do missionário, do evangelizador, do viajante, do orador e do cientista. Durante os anos que ali permaneceu, efectuou uma série de viagens, quer de evangeliza-

ção aos índios, quer de visitas pastorais aos conventos e missões. O seu nome está ligado, sobretudo, aos primórdios do naturalismo brasileiro, devido à *História dos Animais e Árvores do Maranhão*, parte de uma obra maior que estava a preparar acerca da região, sob os auspícios de seu irmão Manuel Severim de Faria, um dos nomes maiores da historiografia setecentista.

No entanto, Frei Cristóvão de Lisboa foi, no seu tempo, um dos nomes maiores na luta pela defesa dos direitos dos índios face à violência dos colonos, aspecto que perpassa dos sermões que proferiu e das denúncias que efectuou até ao final da vida.

O poder da sua Oratória, o rigor das suas cartas, o aproveitamento da relação pessoal e do prestígio que tinha na Corte para exercer influência no sentido de proteger os ameríndios, a prerrogativa de lançar excomunhões, a capacidade de influenciar a legislação indigenista produzida, tornam Cristóvão um nome equiparável a Las Casas. Chegando ao ponto de se retirar do Maranhão, em desobediência aos estatutos da sua própria Ordem, para ir a Sevilha denunciar os “excessos e as tiranias” a que assistia, e a que se opunha veementemente, fazem de Frei Cristóvão de Lisboa um precursor do Padre António Vieira. Trinta anos antes da chegada deste ao Maranhão, já Frei Cristóvão de Lisboa tinha trilhado o caminho da denúncia pública em defesa dos direitos dos índios da Amazónia.

O seu percurso biográfico, a sua obra, o seu papel histórico e de missionário merecem ainda grandes e profundos estudos sobre a marca que deixou. Este artigo pretende fazer o levantamento do seu percurso biobibliográfico, a partir dos poucos elementos publicados, e sobretudo dando a conhecer manuscritos inéditos que ajudarão a dar-lhe o lugar que lhe compete, em todos os aspectos da sua rara personalidade e obra.

Palavras-chave: Maranhão; Frei Cristóvão de Lisboa; Naturalismo; Missões; Amazónia.

Frei Cristóvão de Lisboa: new elements for the study of his life and work

Abstract:

Frei Cristóvão de Lisboa was the first father Superior of Portuguese Capuchins in Amazonia. The missionary, with some colleagues arrived at Belem do Pará in 1622 to prepare the future settlement of the Order in the State of Maranhão.

Cristóvão de Lisboa was a paradigmatic missionary, evangelizer, traveller, preacher and scientist. While in Amazonia, he visited Indian settlements,

convents and missions. He is the author of *História dos Animais e Árvores do Maranhão*, which was meant as part of a vaster work on the region.

Frei Cristóvão de Lisboa fought for the rights of Indians, trying to protect them from the settlers' violence, an action that can be analysed in his sermons.

The power of his oratory, the rigour he put in his letters, his relationship within the spheres of power, his ability to influence legislation allow the comparison of the life and work of this Capuchin with las Casas. Frei Cristóvão de Lisboa was a precursor of Father António Vieira, publicly denouncing the disregard for the Indians' rights.

Keywords: Frei Cristóvão de Lisboa; Naturalism; Missions; Maranhão.

Anna Kalewska (IEIIA/Universidade de Varsóvia, Polónia)

**Padres António Vieira e Piotr Skarga:
As Conquistas do Imaginário Cristão**

Resumo:

Nas presentes divagações sobre “as conquistas do imaginário cristão” na obra dos Padres Vieira e Skarga, os textos literários em análise (sermões escolhidos e *História do Futuro*) são considerados sob uma dupla perspectiva. Assim, em primeiro lugar, vê-los-emos como textos representativos do imaginário cristão, diurno e nocturno, segundo G. Durand; em segundo lugar, como dispositivos de dois providencialismos políticos *sui generis*: o expansionista lusitano e o defensor polaco.

Palavras-chave: Monarquia electiva polaca; Crítica social e política; Pensamento utópico e imaginário cristãos; Baluarte da Cristandade; Sermão patriótico.

Fathers António Vieira and Piotr Skarga: the conquests of Christian imaginary

Abstract:

In the actual digressions about “the conquest of Christian imaginary” in the works of Fr António Vieira and Skarga, the literary texts on analysis (selected sermons and *História do Futuro*) are considered in a dual perspective: First, as representative texts of Christian imaginary, daily and nocturne, according to G. Durand; second, as devices of two *sui generis* provincialism: Portuguese expansionism and Polish defender.

Keywords: Elective Polish monarchy; Social and political criticism; Utopian thought and Christian imaginary; Battlement of Christianity; Patriotic sermon.

Christopher C. Lund (Brigham Young University)

**Vieira e Gusmão: Simplicidade Rebuscada
e a Arte Retórica do Sermão**

Resumo:

Para além de escreverem sermões, o Padre António Vieira e o brasileiro Alexandre de Gusmão são também meta-pregadores, ou seja, estes dois grandes oradores jesuítas elaboram *artes* da retórica do sermão. É o caso do *Predestinado Peregrino*, narrativa alegórica publicada por Alexandre de Gusmão em 1682, onde se transmite o “verdadeiro método de pregar”.

Palavras-chave: Alexandre de Gusmão; *artes* da retórica do sermão; *Predestinado Peregrino*.

**Vieira and Gusmão: Refined simplicity and the rhetoric art
of sermons**

Abstract:

More than writers of sermons, Fr António Vieira and the Brazilian Alexandre de Gusmão were meta-preachers, i.e. this two Jesuits developed the rhetoric arts of sermons. This can be seen in *Predestinado Peregrino* (*Predestined Pilgrim*), an allegoric narrative published by Fr Alexandre Gusmão, in 1682, where he presents “the true method of preaching”.

Keywords: Vieira; Fr. Alexandre de Gusmão; rhetoric arts in sermons; *Predestined Pilgrim*.

Eduardo Geada (ESCS)

Palavra e Utopia: António Vieira no Filme de Manoel de Oliveira

Resumo:

Acusado de herege pela Inquisição, Vieira viaja entre o Brasil, Portugal e o Vaticano, utilizando o púlpito para criticar as injustiças sociais e humanas, em sermões que são considerados dos mais belos da língua portuguesa. O filme de Manoel de Oliveira sintetiza a vida do Padre António Vieira, salientando a força dramática da sua arte oratória. O artigo analisa e compara a poética e a retórica da prosa de António Vieira com a poética e a contenção do cinema de Manoel de Oliveira.

Palavras-chave: utopia; teatro; retórica; messianismo; império.

Word and Utopia: António Vieira in Manoel de Oliveira's Film

Abstract:

Accused by the Inquisition of being a heretic, Vieira travelled among Brazil, Portugal and the Vatican using the pulpit to criticize several social and human injustices in sermons that are still considered the most beautiful of the Portuguese language. The film by Manoel de Oliveira follows the life of Father António Vieira and shows the dramatic tension of his sermons. The article analyses and compares the rhetoric and poetics of António Vieira prose with the contention and poetics of Manoel de Oliveira's cinema.

Keywords: utopia; theatre; rhetoric; messianic; empire.

Pál Ferenc (Universidade Elte, Budapeste)

P.^e António Vieira e Péter Pázmány: Dois Oradores Barrocos na Época da Contra-reforma

Resumo:

Esta comunicação tem por fim cotejar a arte de compor sermões de dois grandes pregadores da época do barroco, Padre António Vieira e Péter Pázmány, procurando as razões de porque Pázmány, uma figura do pós-Renascimento Húngaro, mais idoso do que Vieira, utilizava recursos artísticos mais modernos na composição dos seus sermões.

Palavras-chave: Vieira; Pázmány; Sermões; estilo elaborado; arte oratória; uso das palavras bíblicas; ortodoxia católica; luta contra os protestantes.

Fr António Vieira and Fr Péter Pázmány: Two baroque preachers during Counter-Reformation

Abstract:

This paper will present a comparative study on the art of writing sermons by two major Baroque preachers: Fr António Vieira and Fr Péter Pázmány, trying to underline the reasons why Pázmány, a major figure in Hungarian after-Renaissance, is able to use modern stylistic means in the composition of his sermons.

Keywords: Vieira; Pázmány; sermons; style; art of oratory; biblical words; Catholic orthodoxy; the fight against Protestants.

Manuel da Silva Ramos (Escritor)

**Segundo Sermão de Santo António aos Astronautas (conto) /
S. António's second sermon to the Astronauts (short-story)**

Rui Zink (FCSH-UNL)

A Felicidade de Vieira

Resumo:

Argumenta-se que o Padre António Vieira (1608-1697) foi feliz como só um escritor pode ser. E aproxima-se Vieira de outros homens felizes, nomeadamente Oscar Wilde (1854-1900) e Jorge Luis Borges (1899-1986).

Palavras-chave: Padre António Vieira; Oscar Wilde; Jorge Luis Borges; filosofia; felicidade; humor; linguagem; literatura.

Vieira's happiness

Abstract:

It is argued that António Vieira (1608-1697) was blessed with happiness in a way only a writer can be. And a resemblance is found with other happy men, namely fellow writers Oscar Wilde (1854-1900) and Jorge Luis Borges (1899-1986).

Keywords: António Vieira; Oscar Wilde; Jorge Luis Borges; philosophy; happiness; humour; language; literature.

Hemisférios

ALGUMAS NOTAS SOBRE O TEMPO E A VIDA DO PADRE ANTÓNIO VIEIRA

António Borges Coelho

(Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa)

A vida do padre António Vieira cobre todo um século, o século dos génios e da Física; das guerras de religião, pelos direitos de sucessão, pelos direitos históricos; das guerras do Turco, do Veneziano, do Tártaro, do Polaco. O político sobrepõe-se ao religioso. A teoria e a prática do método experimental fazem o seu caminho. Newton e Leibniz descobrem o cálculo infinitesimal, e Espinosa ensina-nos o modo de ler.

As ideias de tolerância e da liberdade de consciência emergem no horizonte. Em Londres, Amesterdão e noutras cidades a vida económica é marcada pelas Bolsas e as Companhias por acções. As notícias, as mercadorias e os humanos partiam e chegavam pela rota mediterrânica do Levante, pela do Mar do Norte e pelas rotas atlânticas, indicas e do Pacífico por onde navegavam as frotas do Brasil e da Índia, acometidas pelos corsários europeus e de Argel. Nas palavras do padre António Vieira: de Lisboa partiam por terra todos os sábados os correios com “grande cópia de mentiras por todo o Reino”,¹ mas Portugal expulsava os holandeses de Pernambuco, avançava na colonização do Maranhão e sustinha no Ameixial e em Montes Claros as armas espanholas.

Os conflitos envolviam o militar, o ideológico, o comercial e o político. Havia fome de capital, e nos países ibéricos e nas suas colónias fome de negros e de índios para as plantações do açúcar e do tabaco.

¹ P.º António Vieira, *Obras Escolhidas, Sermões II*, Prefácio e notas de António Sérgio e Hernâni Cidade, Lisboa, Sá da Costa, 1954, vol. XI, p. 155.

A Escravatura dos Negros

O domingo passado, falando na linguagem da terra, celebraram os brancos a sua festa do rosário; e hoje, em dia e acto apartado, festejam a sua os pretos, e só os pretos. Até nas coisas sagradas, e que pertencem ao culto do mesmo Deus, que fez a todos iguais, primeiro buscam os homens a distinção que a piedade.

O orador sagrado está acima; no púlpito ombreia com as imagens dos santos. É um homem singular, mas revestido da autoridade e do poder colectivo, identificado pela cor da veste sob a estola e a sobrepeliz branca. As palavras soam por cima das cabeças. Narram exemplos da história sagrada em resposta às angústias do presente. Prometem a salvação ou ameaçam com as labaredas do inferno. Designam o que se deve ter e crer. O padre António Vieira inflama os ouvintes na Capela Real, na Baía, no Maranhão, na Corte de Roma. Mas pese bem cada uma das palavras, há ouvidos que as pesarão por ele.

O domingo passado (...) celebraram os brancos a sua festa do rosário; e hoje, em dia e acto apartado, festejam a sua os pretos, e só os pretos.

O padre António Vieira desafiava os limites. Censurava a segregação dos pretos na esfera religiosa; atacava as tiranias dos peixes grandes que devoram os pequenos; increpava o próprio Deus por favorecer as armas dos holandeses.

Uma das grandes cousas que se vêm hoje no Mundo, e só pelo costume de cada dia não admiramos, é a transmigração imensa de gentes e nações etíopes, que da África continuamente estão passando a esta América... Os Israelitas atravessaram o Mar Vermelho e passaram da África à Ásia, fugindo do cativeiro; estes atravessaram o Mar oceano na sua maior largura, e passam da mesma África à América para viver e morrer cativos...².

A escravatura constituía um dos alicerces da vida social no mundo ibérico, colonial e continental, e a pedra angular da construção do Brasil.

Com mais ou menos subtilezas jurídicas e teológicas – foram cativados em guerra justa? Baptizaram-nos antes de os embarcarem nos porões

² *Ibidem*, 47.

das naus? Etc. O afluxo de escravos negros para as Américas, no qual se envolveram os próprios jesuítas, constituíram uma verdadeira transmigração dos corpos.

Segundo alguns cálculos, durante o século XVI, entraram no Brasil cem mil escravos da Guiné e de Angola, mas ao longo do século XVII o ritmo de entrada acelerou. Os colonos utilizavam-nos nas suas casas, nos engenhos, nas plantações e vacarias. Os Jesuítas faziam o mesmo. No seu engenho de Sergipe do Conde morriam cada ano cinco dos seus oitenta escravos jovens.

Vieira ouviu os seus gemidos.

Quem vir na escuridade da noite aquelas fornalhas tremendas...; as labaredas que estão saindo a borbutões de cada uma pelas duas bocas ou ventas por onde respiram o incêndio; os etíopes ou ciclopes, banhados em suor, tão negros como robustos...; as caldeiras ou lagos ferventes com os cachões sempre batidos e rebatidos, já vomitando espumas, já exalando nuvens de vapores mais de calor, que de fumo...; o ruído das rodas, das cadeias, da gente toda da cor da mesma noite, trabalhando vivamente e gemendo, tudo ao mesmo tempo sem momento de tréguas, nem descanso”, quem poderá duvidar que “é uma semelhança de Inferno?”³

Integrado na sociedade colonial onde a Ordem dos Jesuítas ocupava um lugar eminente, António Vieira tinha consciência da violação do direito natural, mas não considerava possível outra solução.

Em sermões que, em tempos diferentes, pregou aos negros da Baía, Vieira não combate a escravatura dos negros como negócio e como organização da sociedade e do trabalho, preocupa-se tão só com a salvação das suas almas e com os maus tratos que os senhores brancos lhes infligiam.

Do ponto de vista teológico, não lhe faltavam autoridades que fundamentassem a legitimidade da escravatura. Desde logo as narrativas do Velho Testamento, depois Santo Agostinho que a justificava como castigo divino pelo pecado de Adão.

Num dos sermões pregados aos negros da Baía, António Vieira recorreu a São Paulo: “escravos, obedecei aos vossos senhores carnis”. Exortava-os à paciência, confortava-os com a crença de que a Irmandade

³ *Ibidem*, 40.

da Senhora do Rosário lhes prometia, a todos, carta de alforria no outro mundo.

Oh se a gente preta tirada das brenhas da sua Etiópia, e passada ao Brasil, conheceria bem quanto deve a Deus e a sua Santíssima Mãe por este que pode parecer desterro, cativo e desgraça, e não é senão milagre e grande milagre! Dizei-me: vossos pais, que nasceram nas trevas da Gentilidade, e nela vivem e acabam a vida sem lume da Fé nem conhecimento de Deus, aonde vão depois de mortos? Todos, como já credes e confessais, vão ao Inferno, e lá estão ardendo e arderão por toda a eternidade.⁴

As barreiras que nos prendem no tempo são inultrapassáveis? No Norte e no Centro da Europa, na Holanda, a escravatura não estava na base da organização do trabalho como acontecia nas colónias ibéricas. Um século antes, na *Arte da Guerra do Mar*, Fernando Oliveira criticara severamente a escravatura praticada pelos portugueses.

No tempo de Vieira, os Jesuítas convertiam os negros à nova fé, promoviam alguns ao sacerdócio, destinando-lhes a integração dos seus irmãos no Evangelho e na sua condição de escravos. Os próprios Jesuítas compraram e venderam escravos de Angola e usaram-nos, em Angola e no Brasil, nas casas, nas plantações e nos engenhos.

Mas para boa parte da “gente preta tirada das brenhas da Etiópia”, havia afinal outro caminho, que não o de viver e morrer cativos: o da fuga e organização livre no interior dos palmares, as repúblicas dos Quilombos.

Numa carta de 1691, dirigida da Baía a Roque Monteiro Paim, o padre António Vieira dá conta de uma consulta sobre o caminho a seguir para submeter os negros fugidos e organizados nos Palmares.

Propunham o envio de padres naturais de Angola. Os fugitivos confiavam neles, por serem da mesma pátria e língua, mas logo reconheceram que os negros libertos suspeitariam que seriam espias dos governadores para lhes indicarem o modo de os conquistar. E à menor suspeita, os matariam com peçonha.

Vieira encontra nesta solução uma objecção *fortíssima e total*.

Sendo rebelados e cativos, estão e perseveram em pecado contínuo e actual, de que não podem ser absoltos ...sem se restituírem ao

⁴ *Ibidem*, 26.

serviço e obediência de seus senhores, o que de nenhum modo hão-de fazer.

Só haveria um meio, dar-lhes a mesma liberdade que se dá aos índios e estabelecer-lhes padres como párocos.

Porém esta liberdade, assim considerada, seria a total destruição do Brasil, porque conhecendo os demais negros que, por este meio, tinham conseguido o ficar livre, cada cidade, cada vila, cada lugar, cada engenho, seriam logo outros tantos Palmares, fugindo e passando-se aos matos com todo o seu cabedal, que não é outro mais que o próprio corpo.⁵

A agro-indústria do açúcar alimentava o comércio atlântico e a expansão do capital europeu, mas assentava no inferno do trabalho escravo. A iniquidade estava à vista de todos, por mais que lhes deitassem água benta nos cais de embarque. Mas, na repetição dos dias, os olhos olhavam e não viam, embora Vieira fosse acusado de dizer num sermão que o rei D. Sebastião estava no inferno por ter admitido a escravatura dos negros.

A verdade é que a consciência do real subverteu a consciência ética.

A Inquisição e os Cristãos-Novos

Em Abril de 1641, chegou a Lisboa o padre António Vieira, integrado na delegação que declarava a obediência do Brasil a D. João IV. Oradores sagrados de todas as ordens exaltavam nos seus sermões a legitimidade do rei Restaurador. Vieira tornou-se a estrela dos pregadores da Capela Real.

A propaganda e a fé faziam de D. João IV, o “Encoberto”. Logo em Dezembro de 1640, a imagem do crucifixo da Sé Patriarcal despregou o braço direito da cruz para apontar aos portugueses o caminho restaurador. No ano seguinte, na procissão do primeiro aniversário, um busto do Bandarra, exposto na mesma Sé, sugeria que D. João IV era o Encoberto das profecias do sapateiro de Trancoso.

Na verdade, a restauração de Portugal precisava de um Mahdi ou imã oculto, dum Messias ou de um Encoberto, como se depreende da *Proposta a D. João IV de 1643*, apresentada pelo padre António Vieira.

⁵ *Ibidem*, *Cartas II*, vol. II, 263.

A conservação de Portugal era duvidosa e arriscada. O Papa não recebia os nossos embaixadores; a Dinamarca não admitia Portugal na confederação dos Estados que lutavam contra a Espanha; a Suécia não continuava o comércio; a Holanda não nos guardava amizade; a França, a mais obrigada, não nos enviava embaixador. E se a França proporcionava a diversão das forças de Espanha, não era uma aliada segura, pois projectava instalar-se na “nossa” ilha de Madagáscar e recuperar o Rio de Janeiro.

Quanto às forças do reino, a Índia revelava-se mais estorvo que proveito. “O Brasil é só o que sustenta o nosso comércio e alfândegas e chama aos nossos portos os poucos navios estrangeiros”. Mas o mesmo Brasil, quebrada a união com o Rio da Prata, tinha falta da moeda de prata, os “reales”, e também de escravos de Angola, tomada pelos Holandeses.

Os homens de negócio, “cujos juízos, como se fundam no próprio interesse, são sempre os mais seguros”, passam os capitais a outras partes. Até os mercadores estrangeiros receiam meter as suas fazendas no país.

Onde estava o remédio? Em favorecer os homens de negócio portugueses. Estão espalhados por todos os reinos e províncias de Europa, possuem grandíssimos capitais e trazem em suas mãos a maior parte do comércio e riquezas do Mundo.

Favorecer os homens da nação não é contra nenhuma lei divina nem humana. Pelo contrário, poder-se-ão invocar exemplos a seu favor na Sagrada Escritura e na doutrina do Evangelho. Da nação hebreia houve muitos homens santos e doutos. E não foram desta nação os Apóstolos e a Virgem Santíssima? Não foi este o sangue que o Filho de Deus se dignou tomar para preço de nossa redenção e união de sua divindade?

Como é possível que um reino fundado todo no comércio lance os seus mercadores para os reinos estranhos, e aos estranhos admita dentro de si mesmo?

A divisão social e cultural entre cristãos-novos e cristãos-velhos roía por dentro as estruturas e o desenvolvimento da sociedade portuguesa. Os capitais eram essencialmente cristãos-novos. Incrementavam no Brasil a agro-indústria do açúcar, dominavam o comércio e o crédito, expandiam-se no espaço global.

Mas quase século e meio decorrido sobre a conversão forçada, a lei vedava-lhes o acesso às ordens religiosas militares, à Universidade, ao clero e ao exercício de certas profissões como a de médico, piloto e advogado. Em suma, a lei negava-lhes as honras e o bom nome e permitia o assalto aos seus bens e à sua vida.

A mudança de política não era fácil. Dos quadros da Inquisição saíam boa parte dos bispos, dos membros da Mesa da Consciência e Ordens,

da reitoria da Universidade de Coimbra e do próprio Conselho de Estado. Daí a oposição implacável a que cessasse a distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos e a suspeição permanente que dava de comer a muitos quadros, e as perseguições, os sequestros e a morte a que submetiam os cristãos-novos.

Nesta matéria António Vieira pisou todos os riscos. A 21 de Agosto de 1644, na igreja de S. Roque, propôs a criação de duas companhias mercantis, Oriental uma e outra Ocidental, cujas frotas poderosamente armadas, tragam seguras contra a Holanda as drogas da Índia e do Brasil.

Não há que ter medo de misturar dinheiro menos cristão com o católico. Nas armas de Portugal, mandadas por Deus a D. Afonso Henriques, não estavam as chagas de Cristo e os trinta dinheiros de Judas?

Em 1 de Fevereiro de 1646 partiu de Lisboa para Paris por La Rochelle. Daí seguiu para Haia por Ruão e Calais. Em Ruão procura o apoio dos cristãos-novos portugueses. Conta com os bons ofícios do capitão, mercador, tipógrafo, jornalista e escritor Manuel Fernandes Vila Real, cristão-novo, também ele nascido em Lisboa no ano de 1608.

Quando regressa no verão de 1646, Vieira apresenta ao rei a “Proposta... a favor da gente de nação sobre a mudança dos estilos do Santo Ofício e do Fisco”. Não leva nome.

Os estilos da Inquisição “quase despovoaram lugares inteiros. Com o confisco dos bens, muitas mulheres ficaram sem maridos, muitos filhos sem pais e todos sem remédio. O secreto modo de operar do Santo Ofício até conseguira convencer de judeus muitos cristãos-velhos.

Os homens de nação, a quem o castigo ou o medo lançou de Portugal, levaram-nos consigo o dinheiro, o comércio e parte de nossas conquistas, conquistando-nos somente o nome e a opinião de Judeus, que temos os Portugueses nas quatro partes do Mundo, por sermos singulares em desterrar de nós, sendo nossos, uns homens que todas as outras nações admitem, sendo alheios e estranhos.

A luta política subiu de tom no Paço e nos conventos. Deveria o rei criar Companhias ao modo das da Holanda e isentar do confisco os capitais aplicados em mercadoria?

A Universidade de Coimbra, os bispos, o clero, o “povo” em Cortes votaram contra, só a Universidade de Évora votou a favor. E a Inquisição Portuguesa, em 23 de Junho de 1647, entregava ao rei o seu parecer sobre a *Proposta* anónima de Vieira: o monarca não tinha poderes para se intrometer em matérias “espirituais”. E a supressão de pena canónica, como

era a do confisco, “poderia amotinar a Cristandade contra o rei de Portugal”, tanto mais que circulavam livros acusando-o de favorecer os judeus.

A 13 de Agosto de 1647, Vieira embarcou de novo, rumo ao Havre e daí a Paris e Holanda. Apresado o navio por um corsário, desembarca em Dover, seguindo depois para Londres. Só chegou a Paris em 11 de Outubro.

Na sua ausência, em reuniões no noviciado de São Roque, ocorridas entre 31 de Agosto e 15 de Setembro de 1647, foi finalmente aprovado um parecer favorável a que se não confiscassem os capitais aplicados no comércio. O redactor do parecer era o jesuíta Francisco Pinheiro, doutor e lente de Teologia, ex-presos do Santo Ofício de Évora.

Entretanto a Inquisição subia a parada. Em Dezembro de 1647 prendia em Lisboa o financeiro Duarte Silva e queimava em auto de fé na mesma cidade o jovem Isaac de Castro Tartás, educado em Amesterdão e missionário judeu no Brasil.

Além de negociações de ordem política, a missão de Vieira era, na Holanda, a de comprar navios e trigo. Mas mal chegou de Lisboa a notícia da prisão do banqueiro cristão-novo Duarte Silva, cessou o crédito e subiu o preço do dinheiro.

Nesta segunda viagem à Europa, Vieira demorou-se quinze a dezoito meses em Amesterdão, com estadias prolongadas em Paris. Liberto da roupa preta e das paredes da cela, atreveu-se a visitar a sinagoga dos judeus portugueses. Declararia mais tarde aos inquisidores que ouvira a pregação de Manasseh ben Israel (Manuel Dias Soeiro). E que o visitou depois e o convenceu, perante muitos judeus, de erros que dissera na pregação, tocantes à lei de Cristo. Apelaram para outro teólogo judeu, o italiano Gagão Morteira, que se teria recusado a prosseguir o diálogo. É quase certo que Bento de Espinosa, então com dezasseis anos, aluno de Manasseh, ouviu as palavras ou pelo menos o estrondo provocado pelo sucesso de Vieira.

O encontro com os judeus e com Manasseh ben Israel pode ter sido bem mais intenso do que se depreende destas palavras. Entusiastas das trovas de Bandarra, muito provavelmente editadas em Ruão, falsamente em Nantes, por Manuel Fernandes Vila Real, ambos acreditavam que, depois do aparecimento das dez tribos perdidas de Israel, haveria um período de paz universal. Reduzido todo o mundo à fé de Cristo, o Quinto Império havia de durar mil anos. Deus amarrava o diabo e no mundo floresceria “universalmente a justiça, inocência e santidade em todos os Estados e se hão-de salvar pela maior parte todos os homens, e se há-de en-

cher então o número dos predestinados.” “A cabeça deste império temporal há-de ser Lisboa e os reis de Portugal, os imperadores supremos.

A atmosfera de Paris, Haia e Amesterdão marcou profundamente o nosso jesuíta. “Nas quais partes tratava com toda a sorte de gente que se lhe oferecia ou fossem judeus ou hereges, mormente ateus ou gentios, argumentando e convencendo a muitos deles”. O cepticismo, as ideias da necessidade de controvérsia e a defesa da liberdade de consciência estavam no horizonte. Ele próprio defendeu que os judeus portugueses tivessem liberdade de consciência. E inebriado, tal como o conde da Vidigueira e Manuel Fernandes Vila Real, entrou na onda e adquiriu um caixote de livros proibidos, que guardou na livraria do rei. Já no Brasil, pediu a um companheiro que os fizesse desaparecer.

A 15 de Outubro de 1648 desembarcava em Alcântara vestido de grã escarlate e ouro, espada cinta, a tonsura cheia, o bigode à d’Artagnan. Neste preparo se apresentou em Alcântara a D. João IV e se veio sentar com escândalo no refeitório de Santo Antão.

A 6 de Fevereiro de 1649, D. João IV publicou finalmente o alvará que isentava do confisco os capitais aplicados em mercadoria e criava a Companhia do Comércio do Brasil. E a 10 de Dezembro de 1649, autorizava os homens da nação hebreia a recorrerem ao Sumo Pontífice nas matérias que pertenciam ao Santo Ofício. Era a guerra contra a fortaleza do Rossio.

No sermão da Primeira Sexta Feira da Quaresma de 1649, Vieira declarava: “ter inimigos parece um género de desgraça, mas não os ter é indício certo de outra maior”. E em Outubro, na Sé, visava directamente os inquisidores: “Ó Pilatos! que há tantos anos estás no inferno! Ó julgadores que caminhais para lá com as almas envoltas em tantos e tão graves escrúpulos de fazendas, de vidas, de honras e cuidais, cegos e estúpidos, que essas mãos com que escreveis as tenções e com que firmais as sentenças se podem lavar com uma pouca de água.”

Nesse mês de Dezembro, a 10, chegava à Inquisição a primeira denúncia contra Vieira, feita pelo padre jesuíta Martim Leitão, lente de Teologia do Colégio de Santo Antão. Em conversa, ele, o padre Francisco Soares, lente de prima de Teologia da Universidade de Coimbra, e Vieira “que há pouco veio de Holanda”, este disse que tinha dois livros de profecias, um deles intitulado *Vates*. Perguntou-lhe o padre Soares se eram católicos. Respondeu a modo de escárnio que não eram muito católicos e não os lia por serem proibidos. O Martim Leitão ficou com escrúpulos e veio à Mesa. Na altura não perguntou nada a Vieira para que ele não soubesse “que ele, denunciante, o delatara.”

A 8 de Janeiro de 1650, Vieira parte para Itália por Barcelona e Livorno. Chegou a Roma a 16 de Fevereiro. O objectivo da viagem era garantir o apoio de Portugal à rebelião de Nápoles contra a Espanha e simultaneamente abrir caminho para o casamento do príncipe Teodósio com uma princesa espanhola. Derramava-se sangue nos campos de batalha, mas o poder restaurador, em última instância, aceitava de novo a união das nações hispânicas mas com um príncipe dos Braganças.

A missão de António Vieira não teve sucesso. O papa continuou sem receber os embaixadores portugueses. E quando o padre regressou a Portugal, chegava também o breve de Inocêncio X que declarava sem efeito o alvará régio de 1649 e exortava os inquisidores a que por todos os meios o contrariassem. Louvava também os bispos que comungavam com as ideias dos inquisidores e condenavam nas suas pastorais o alvará de 1649.

Os ventos em Lisboa não sopravam agora a favor de António Vieira e de outros restauradores. No dia 1 de Dezembro de 1652, o décimo segundo aniversário da Restauração foi assinalado no Terreiro de Paço por um auto de fé a que assistiu o rei e a família real. O banqueiro Duarte Silva saía sambenitado e Manuel Fernandes Vila Real, o confidente de Vieira em Paris, Ruão e seu advogado junto dos judeus de Amesterdão, era garrotado e queimado.

Vieira queixou-se num sermão: “A graça dos reis chama-se temporal porque não dura muito tempo.”

A Escravatura dos Índios

A 16 de Janeiro de 1653, “com vontade ou sem ela”, o nosso jesuíta desembarcou em S. Luís do Maranhão. Chefiava uma missão de trinta religiosos.

Ando vestido com um pano grosseiro cá da terra, mais pardo que preto...; choro meus pecados; faço que outros chorem os seus; e o tempo que sobeja destas ocupações levam-no os livros da madre Teresa e outros de semelhante leitura.⁶

Libertado dos franceses em 1614, o Maranhão constituía um Estado separado do Brasil, formado pelo Maranhão, pelo Pará, pelo Ceará e pelo Rio das Amazonas.

⁶ *Ibidem*, *Cartas I*, vol. I, 151.

Aqui,

Senhor, não há outro ouro nem outra prata mais que o sangue e o suor dos índios: o sangue se vende nos que se cativam, e o suor se converte no tabaco, no açúcar e nas mais drogas que com os ditos índios se lavram e fabricam.

E noutro escrito:

Em menos de quarenta anos, consumiram os portugueses mais de dois milhões de índios, e mais de quatrocentas povoações, tão populosas como grandes cidades, de que hoje não se vê nem o rasto onde estiveram⁷.

Os colonos, os soldados, os administradores, a “república” diziam que se não podiam sustentar sem índios.

Quem nos há-de ir buscar um pote de água ou um feixe de lenha? Quem nos há-de fazer duas covas de mandioca? Hão-de ir nossas mulheres? Hão-de ir nossos filhos?... “Ah fazendas do Maranhão, que se esses mantos e essas capas se torceram, haviam de lançar sangue!”⁸

E em 1654 escrevia ao padre provincial:

Os índios são os que fazem as canoas, as toldam, as calafetam, os que as velejam, os que as remam, e muitas vezes, como veremos, os que as levam às costas, e os que cansados de remar as noites e os dias inteiros, vão buscar o que hão-de comer eles e os portugueses (que é sempre o mais e melhor); os que lhes fazem as casas, e, se se há-de marchar por terra, os que lhes levam as cargas e ainda as armas às costas. Tudo isto fazem os tristes índios, sem paga alguma mais que o chamarem-lhes cães... Jornada tem havido em que, dos índios que partiram, não voltaram a metade, porque o puro trabalho e mau trato os mataram⁹.

No Maranhão, o sistema assentava na escravatura dos índios. A ordenação que consagrava a sua liberdade permitia que se comprassem ou

⁷ *Ibidem*, *Obras Várias III*, vol. V, 48.

⁸ *Ibidem*, *Sermões*, II, vol. II, 114.

⁹ *Ibidem*, *Cartas I*, vol. I, 171.

capturassem os índios de corda antes de serem comidos, os cativos entre eles em guerra justa, os que se opusessem à recepção do Evangelho ou os que levantassem as armas contra os Portugueses.

Naquele vastíssimo território, atravessado pelos grandes rios viviam os índios livres no interior dos matos, os índios escravos dos colonos portugueses e os índios cristianizados das aldeias que circundavam as povoações dos brancos. Estas aldeias eram administradas no espiritual e no temporal pelos padres da Companhia. Tinham capelão, ouvidor, meirinho, sargento-mor, capitão, ajudantes e tronco.

Mas estes índios livres das aldeias, como escreveu o padre António Vieira, “em tudo são tratados como escravos, não tendo mais liberdade que no nome”. Trabalhavam em dois turnos que se revezavam: meio ano ou mais nas fazendas dos colonos; e o outro meio nas suas roças para garantir o sustento da família e da estrutura que dirigia a aldeia. Não lhes davam tempo para lavrarem as suas roças e morriam à míngua.

O melhor e o pior do homem manifestavam-se na descoberta e ocupação do território do Maranhão. No geral os índios recebiam os portugueses com espanto. Mal sabiam o que os esperava.

Perguntando eu a um dos cabos desta entrada como se haviam com eles me respondeu. A esses dávamos-lhes uma carga cerrada, caíam uns, fugiam outros, entrávamos na aldeia, tomávamos aquilo que havíamos mister, metíamo-lo nas canoas e, se algumas das suas eram melhores do que as nossas, trocávamo-las e prosseguíamos nossa viagem...¹⁰.

Mal chegou ao Maranhão, o padre António Vieira quis saber se os escravos índios tinham sido capturados cumprindo as obrigações da ordenação. E no sermão da Primeira Dominga da Quaresma de 1653 entrou a matar:

Todos estais em pecado mortal; todos viveis e morreis em estado de condenação; e todos vós ides direitos ao inferno. Já lá estão muitos, e vós também estareis cedo com eles, se não mudardes de vida.”

“Quem trouxe ao Maranhão a praga dos Holandeses? Quem trouxe a praga das bexigas? Quem trouxe a fome e a esterilidade? Estes cativos.”

¹⁰ *Ibidem*, *Cartas II*, vol. II, 214.

Pois bem, todos os índios que constar não serem tomados numa guerra justa serão aldeados em novas povoações ou divididos pelas que estão no terreno.

Não é melhor ter dois escravos que vos vivam vinte anos, que ter quatro que vos morram ao segundo? Não rendem mais dez caixas de açúcar que cheguem a salvamento a Lisboa, que quarenta levadas a Argel ou Zelanda?

A reacção não se fez esperar. Ao afixarem a ordenação nas portas da cidade, o demónio soltou as línguas: a ordenação era obra dos padres da Companhia. Levantaram-se as vozes e no tumulto arrancaram das portas o edital. Nobreza, religiosos e povo entregaram ao governador um abaixo-assinado para retirar a ordenação. Mandaram o papel aos Jesuítas para assinarem. Recusaram. Na primeira hora da noite, o tumulto cresceu e reluziram as espadas: “Padres da Companhia fora! Fora inimigos do bem comum. Metam-nos em duas canoas rotas!” O Governador acorreu com três companhias com espingardas e morrões acesos.

Entretanto chegavam do reino os procuradores daquele Estado com ordens para alterar a política relativa aos índios. Surdos os ouvidos dos homens, o padre António Vieira falou então aos Peixes e veio a Lisboa.

Regressou ao Maranhão em 16 de Maio de 1655. Obtivera que os Jesuítas ficassem com o exclusivo das missões. De 1655 a 1661 peregrinou por mais de seiscentas léguas do sertão.

Mas as expedições de compra e captura de índios continuaram. Uma dirigida pelo padre Francisco Veloso durou catorze meses e trouxe mais de seiscentos escravos, cativos em “guerra justa”.

E neste ano, escreve a Afonso VI em 1660, fizeram-se três entradas.¹¹ A do Amazonas rendeu mais de 600 escravos, todos examinados. Salvam-se almas e descobrem-se novas terras, novos rios e novas gentes, como agora se descobriram algumas nações que nunca tinham chegado ao conhecimento dos portugueses. Na segunda expedição pelo rio Tocantins, os portugueses levaram 450 índios de arco e remo, 45 soldados de escolta com um capitão de infantaria. Castigaram índios rebeldes, capturando 240 que, a título de haverem impedido o Evangelho, foram julgados por escravos e repartidos entre os soldados. Os missionários levavam padrões, não do Estado português, mas da Santa Cruz.

¹¹ *Ibidem*, *Cartas I*, vol. I, 196.

“Sendo os rios desta terra os maiores do mundo, a sede é maior que os rios.” Na quarta-feira de cinzas, entraram pelo Colégio dois embaixadores, vivos e mui contentes, trazendo consigo sete principais Nheengáibas, acompanhados de muitos outros índios das mesmas nações. Recebe-mo-los com as demonstrações de alegria e aplauso que se devia a tais hóspedes. Desculpavam-se da guerra passada, lançando a culpa à pouca fé e razão que lhes tinham guardado os portugueses.

Mas depois que vimos em nossas terras o papel do Padre Grande, de que já nos tinha chegado fama, que por amor de nós e da outra gente da nossa pele se tinha arriscado às ondas do mar alto, e alcançado de el-rei para nós as coisas boas; posto que não entendemos o que dizia o dito papel, mais que pela relação destes nossos parentes..., nos vimos aqui meter entre suas mãos, e nas bocas de suas peças de artilharia... de quem já de hoje em diante nos chamamos filhos.

O padre António Vieira partiu com estes índios a 16 de Agosto para as aldeias do Camutá em doze grandes canoas, acompanhado dos principais de todas as nações cristãs e só seis portugueses com o sargento-mor da praça.

A viagem culminou numa cerimónia que seguia o ritual do juramento feudal de fidelidade e que simboliza os ideais teocráticos que animavam os Jesuítas na América Latina.

Celebrou-se a missa. A um lado ficaram os principais das nações cristãs, vestidos e com as suas espadas; do outro, os principais das nações gentias, despidos, com penas ao uso bárbaro, arcos e as flechas na mão.

Através dos intérpretes perguntaram-lhes se queriam ser vassalos do rei de Portugal. Só um principal disse que não. Aos portugueses é que cabia refazer as promessas.

Mas, um a um, cada principal veio até ao altar, lançou o arco e as flechas aos pés do padre António Vieira, e de joelhos, as mãos levantadas e metidas entre as mãos do padre, jurou: Eu, Fulano, Principal de tal nação, em meu nome e dos meus súbditos, prometo a Deus e el-rei de Portugal a fé de Nosso Senhor Jesus Cristo e de ser vassalo de Sua Majestade. Beijaram-lhe a mão e receberam a bênção. No fim cantaram o *Te Deum laudamus*.

Mas os colonos não viam com bons olhos o protagonismo dos Jesuítas. E no ano seguinte, em Maio, os habitantes de S. Luís do Maranhão assaltaram o Colégio e levaram presos os padres. Não os queriam na administração dos índios. Disse o padre António Vieira: tínhamos contra

nós o povo, as religiões, os donatários das capitanias mores e todos os que nesse reino e neste Estado estão interessados no sangue e no suor dos índios.

Vieira vinha no mar. Não o deixaram desembarcar. Meteram todos os jesuítas na nau Sacramento e despacharam-nos para o reino.

Epílogo

Em Julho de 1662, a rainha Luísa de Gusmão era afastada por um golpe de Estado e o terceiro conde de Castelo Melhor assumia o governo. No ano seguinte, em Maio, os espanhóis entravam em Évora e Alcácer, mas eram expulsos e batidos na batalha do Ameixial.

Entretanto os Jesuítas puderam regressar ao Maranhão, sem jurisdição secular, sem o exclusivo espiritual das comunidades ameríndias e sem o padre António Vieira. Preparavam-lhe a cama.

A 21 de Julho de 1663 submeteram-no ao primeiro interrogatório na Casa do Oratório da Santa Inquisição. Perguntado se fez algumas coisas, disse algumas palavras ou escreveu livros ou papéis, cuja matéria pertence ao conhecimento do Santo Ofício, disse que haverá uns catorze ou quinze anos compôs,” a instâncias de Sebastião César de Meneses, deputado do Conselho Geral e agora inquisidor geral nomeado, um papel político onde advogava que, para acrescentamento do comércio, se favorecessem os homens de nação e se obtivesse da Sé Apostólica que “tivessem liberdade de consciência.”

– Compôs algum papel acerca da ressurreição de certa pessoa defunta?

– Sim, escreveu um texto, na aldeia de Camutá, dirigida ao bispo eleito do Japão, e intitulado as “Esperanças de Portugal”.

Vão tentar apanhá-lo nas malhas da heresia através dos seus livros proféticos. Submetem-no a 30 sessões de interrogatório e dois exames de genealogia. Procuravam por todos os meios indícios de sangue judaico ou pelo menos de sangue impuro¹².

Vieira dá como suspeitos os religiosos do Carmo, inimigos da Companhia no Maranhão, e também os frades de São Domingos, “pela emulação e oposição geral que têm com os da Companhia sobre opiniões e matéria de letras”. A ele dedicam-lhe uma especial inimizade porque em um

¹² *Os Autos do Processo de Vieira na Inquisição*, ed. de Adma Muhama, S. Paulo, Editora Unesp, 1995.

sermão na Capela Real desestimara ou reprovava o seu modo de pregar, apostilado. Dava também como suspeitos alguns Ministros da Cúria Romana porque nos seus papéis falava em castigos que cairiam sobre a Itália como a invasão de Roma e porque, por um espaço de 25 anos, foram mais favorecedores de Castela que os próprios castelhanos.

A prisão de Vieira provocou grande estrondo. Um Manuel Ferreira, administrador geral do provimento da fronteira da Beira, cristão-velho, que fora à Holanda com Vieira e o P.^e António de Melo, “entrou em escrúpulo ao saber que um “tão grande pregador” fora preso. E um padre de São Domingos, ligado ao Santo Ofício, disse-lhe que tinha a obrigação de o denunciar. Ora, nessa viagem, ouvira o padre dizer que a Inquisição deveria mudar o seu estilo e admitir “abertas e publicadas”.

Outra denúncia veio de um ex-capitão do Grão Pará. Antes de morrer, entregou um papel ao prior da Madalena. Nele declarava que ouviu o padre dizer: D. Sebastião estava no inferno por admitir a escravatura dos negros. E aquele pecado nem o próprio Cristo podia perdoar.

Também o médico Fernão Sardinha, que o fora tratar ao Colégio, “entrou em escrúpulo”. Ouvira-o, numa conversa de corredor com o cunhado, defender que, para a conservação do reino, era necessário admitir judeus públicos porque eles animavam o comércio. “Não há dúvida que a Inquisição faz estes homens judeus”.

O “patriotismo” restaurador dos homens do Santo Ofício transparece na acusação:

Asseverar como certíssimo que Portugal prevalecerá dentro de Espanha, e de Castela no futuro, e de novo que Castela será vencida e sujeita aos Portugueses, depois da ressurreição do rei João IV dos mortos, é injurioso aos Castelhanos e aos reis Espanhóis de casa de Áustria.

Em prisão domiciliária no seu Colégio de Coimbra, António Vieira refutava ponto por ponto as acusações e ao mesmo tempo apoiava a conspiração que preparava a deposição de Afonso VI. Numa carta a Teodósio de Melo, datada de 26 de Março de 1665, escrevia: “Todos e bem conspiremos em um só corpo e em um só espírito, e que todos nos demos as mãos e os corações; e não será pouco se bastarmos todos”.

O texto doutrinário da sentença foi lido na sala do despacho da Inquisição de Coimbra, a 23 de Dezembro de 1667, na presença dos ministros e oficiais do Santo Ofício, de religiosos e de algumas pessoas da Universidade:

seja privado para sempre de voz activa e passiva, e do poder de pregar, e recluso no Colégio ou casa da sua Religião donde sem ordem sua não sairá e não tratará mais, oral ou por escrito, das suas proposições.

A 1 de Janeiro de 1668, as Cortes depunham Afonso VI e proclamavam Regente seu irmão D. Pedro. A 30 de Junho, em audiência de perdão, os inquisidores libertam António Vieira de todas as penas, ficando proibido de tratar das proposições já condenadas.

No ano seguinte, a 15 de Agosto, está em Itália e torna-se pregador da rainha Cristina da Suécia. E de Roma desfere um fortíssimo ataque contra o procedimento da Inquisição Portuguesa, ataque que levará à suspensão da sua actividade durante alguns anos.

Não compreendia como podiam ser judeus homens queimados nas fogueiras e que morriam como um religioso reformado pode morrer na sua cela. Como será judia uma freira que entrou menina para o convento, criada juntamente com as outras freiras e pela mão das cristãs-velhas?

É uma subtiliza nunca vista no mundo oitavar os homens e dar-lhes décimos sextos, trigésimos segundos. E o pior é que isto não se funda em mais que na memória.

O resultado da política do Santo Ofício é tomarem-nos lá fora, a todos nós portugueses, como judeus e, quanto ao útil, bem se sabe a riqueza que houve em Portugal e a que agora há.

Na Inquisição as provas baseavam-se no “adivinha quem te deu”. E homem conhece Vossa Senhoria o qual disse, não em segredo, que para acertar em oito ou dez que o acusaram, dera em cento e vinte. Etc, etc.

Remédio? Mudar o estilo da Inquisição Portuguesa e adoptar o modelo da Inquisição de Roma, cabeça da Cristandade.

Entretanto em Lisboa choviam as calúnias. Escrevem-me nesta mesma posta haver-se espalhado que eu estava aqui preso na Inquisição. E segundo outra versão, ainda pior, que eu tinha fugido de Roma com quarenta mil cruzados dos cristãos-novos. Não dizem para onde, mas com tanta liberdade e tanto dinheiro não devem supor que para me passar à Cartuxa.

A 23 de Maio de 1675, deixa Roma, armado com um breve do papa que o isentava da jurisdição da Inquisição Portuguesa.

O Regente D. Pedro e o conde de Vilar Maior recebem-no no Paço com alguma frieza.

Achei o agrado que se não nega nas primeiras vistas ainda aos mais estranhos. Quando souberam da minha chegada, os inquisidores e

deputados juntaram-se à noite em casa de Bento de Beja e assentaram que se falasse do padre António Vieira com todo decoro.

Da residência jesuíta de Carcavelos escreve a um confidente.

Entram e saem muitos navios, mas nenhum com as nossas bandeiras. Vemos rebentar os cachopos sem medo, porque já em lugar das naus da Índia não temos mais que barcos de pescadores, que andam por cima deles; tudo são desamparos do pouco que se melhora o mundo com as suas mudanças.

Regressou à Baía para morrer, mas a sua correspondência mostra-o atento ao movimento económico e político. “Os mercadores acham mais conta mandando dois cruzados em prata, que não pagam fretes nem direitos, que mil réis em açúcar.”

Trinta e seis vezes se meteu ao mar, para França, Inglaterra, Holanda, Itália, Maranhão, Brasil. Durante cinco anos missionou nas aldeias do Brasil e nove nos matos e aldeias do Maranhão, Grão Pará e Rio das Amazonas. Agora “limpa” os seus sermões e outros escritos de prosa dourada, à espera que a morte o leve.

Por mim vou acabar este meu escrito, antes que ele me diga o que disse ao seu amigo conde de Ericeira, autor da *História de Portugal Restaurado*:

Por relações alheias ouvi que a História de V. Ex.^a me louvava com descrédito ou me desacreditava com louvores...

“Padre Grande”, este padre António Vieira.

VIEIRA: UM HOMEM À MEDIDA DE UM SONHO!

Fernando Cristóvão

(ACLUS / Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa)

Seja-me permitido que, antes de me debruçar sobre os aspectos relevantes da personalidade e obra de Vieira, apresente, a modo de epígrafes, o que algumas figuras notáveis da nossa Literatura dele afirmaram¹:

Elogiando a mestria com que Vieira usou a língua portuguesa, afirma Pinheiro Chagas:

Nunca a nossa língua soou mais bela, opulenta, enérgica e majestosa do que na boca deste eminente orador. (...) Era um poeta e um pensador o homem que nos seus sermões sabia casar com um lirismo inexcedível de frase, a alteza do pensamento filosófico. (...) Os recursos da língua portuguesa ninguém como ele os conheceu; a poesia da frase ninguém a teve em mais alto grau. Se os conceitos e trocadilhos bastantes vezes lhe maculavam a limpidez do discurso, isso que vale em presença dos jogos de caudal e torrentuosa eloquência, que tão frequentemente lhe manavam dos lábios?

Oliveira Martins admira nele um “homem superior que está à frente do moderno Portugal, como o guia, o mestre, o fundador; multiforme na capacidade, omnímodo na acção missionária e diplomática, financeira e estadista e, por sobre isso, filósofo, moralista e literato...”

Para Camilo Castelo Branco “ninguém reuniu em poucas páginas tantas palavras rubricadas pelos mestres que o precederam. As opulências que Vieira aditou à prosa constituiriam o idioma português no alto ponto das línguas mais ricas, se já então houvéssemos em comunhão de ciências

¹ *Apud* Mário Gonçalves Viana, *Antologia de Sermões – Padre António Vieira*, Porto, Educação Nacional, 1939, pp. 11, 51, 69.

com a Europa, e tivéssemos adaptado à nossa índole glótica, os termos facultativos.”

Filinto Elísio exalta-o como um defensor da pureza e vernaculidade da língua em poema teatralizado, em que figuram dum lado um «Peralta» e um escritor medíocre, e do outro Vieira.

Bastam poucos versos para se aquilatar o contraste.

Diz o Paralta: “Lemos livros de fita, e é nesses livros que nós puisamos o falar à moda, / No mais charmante tom, mais seduisante” [Pergunta Vieira:] “E quem trouxe essa moda, meus meninos?” [Responde o Peralta:] “Ele é pois que exigir que com justeza / Raporte o renomado chefe, é esse o / Tradutor do *Telémaco*.”

[Acrescenta o escritor medíocre:] “Eloquência, monsieur, tem alto rango / É o afere do dia. Os meus elevos / Belos espíritos chefes de bom gosto, têm dado à linguagem tais nuanças...” etc.

[Ao que replica Vieira:] “Páre, pare! Co’o sarrabulho / Dessa frase franduna. Eu fui a França, / Nunca lá me atolei nesses lameiros, / Nunca enroupei a língua portuguesa com trapos multicolores, gandaiados / Nessa feira da ladra” etc.

Resistindo à tentação de alargar o coro de louvores, concluo estas mais que epígrafes, com a sentença final de Fernando Pessoa nos “Avisos” da *Mensagem*, no poema “António Vieira”.

*O Céu strella o azul, e tem grandeza.
Este, que teve a fama e a glória tem,
Imperador da língua portuguesa,
Foi-nos um céu também.*

Prestada esta homenagem dos grandes dignitários da nossa língua e cultura, encaremos a personalidade excepcional deste Imperador cuja vida e obra o elevaram, nacional e internacionalmente, à memória das nações, pois não cabem nessa galeria de génios só os navegadores e políticos, mas também os religiosos, os homens de letras, das ciências e das artes.

E Vieira é um deles, nos dois grandes cenários que definem os clássicos: o da vida, e o da memória que deles se conserva.

Dotado de um temperamento aguerrido, apaixonado, apesar de saúde frágil, pôs todas as suas forças ao serviço da fé e do duplo império que

queria construir: o da Realeza, e o da Fé Católica – Quinta Monarquia da História do Mundo!

Com isso concitou não poucos inimigos, desde os colonos escravagistas a pregadores de outras Ordens, a políticos, à Inquisição² que não desistia de o perseguir, chegando a processá-lo, metê-lo na prisão, e até o proibir de pregar. Em Coimbra, queimaram-no em efígie.

A tudo resistiu o intrépido jesuíta, que foi missionário, diplomata e político ao serviço da Nação restaurada, pregador eminente, cultor da língua e da cultura portuguesas, nos seus mais altos níveis³.

Como missionário, foi-o, primeiro na Baía, dedicando-se especialmente a defender os escravos dos excessos dos senhores, a combater a própria ideia da escravização. Depois, no Maranhão, sendo aqui o combate mais radical, pois ao contrário do que sucedia com os negros que, em grande parte, já vinham escravos de África, não era essa a situação dos índios, importando obstar, a todo o custo, que lhes fosse criado o mesmo estatuto. Por isso conheceu o ódio e as perseguições dos colonos, que atentaram contra a sua vida e o expulsaram do Maranhão⁴.

1. O missionário face ao problema da escravidão

Mas, para se compreender a actuação, tanto de Vieira como dos outros religiosos, como dos governantes com o objectivo de acabarem com a escravidão, há que entendermos até que ponto este fenómeno histórico, moral, religioso, económico, estava tão radicado entre os povos.

Surpreendem-se alguns dos nossos contemporâneos, não habituados a estudar os factos históricos no seu contexto da história das ideias e dos acontecimentos políticos e sociais do tempo em questão, que Vieira e outros religiosos não tenham atacado frontalmente a escravatura como violação dos direitos humanos, e contemporizando com ela, preocupando-se, geralmente, com a afirmação da igual dignidade dos homens, mas admitindo a prática da escravatura, insistindo sobretudo na humanização dos cativos e sublimando os aspectos espirituais e a dignidade cristã que não são nunca propriedade de ninguém.

² FRANCO, José Eduardo e Célia C. TAVARES, *Jesuítas e Inquisição*, Rio, UERJ, 2007, p. 59.

³ AZEVEDO, J. Lúcio de, *História de António Vieira*, Lisboa, 1931.

⁴ LEITE, Serafim, “A Companhia de Jesus e os pretos do Brasil”, *Brotéria*, Lisboa, 1959, p. 6.

A estranheza vai até mais longe, ao acusarem a Igreja, que nos primeiros séculos, desde S. Paulo, considerava iguais os homens, sem distinção de escravo e livre nas suas comunidades, de ter mudado de ideias e, no século XV, mais concretamente, pelas bulas de Nicolau V *Dum diversas* e *Sumus Pontifex* de 1425 e 1453⁵, concedendo aos reis de Portugal o privilégio de conquistar as novas terras e de reduzir à escravidão os seus naturais, segundo as teorias da “guerra justa” e do “direito das gentes”⁶.

De facto assim aconteceu, e as próprias Ordens Religiosas tinham escravos ao seu serviço, maximamente os jesuítas, no funcionamento das aldeias de índios, em especial⁷.

Procedimentos estes que assentavam no entendimento da “fatalidade” social e da prática universal da escravatura (todos os povos a praticavam) e, muito provavelmente, também no entendimento das bulas pontifícias no sentido de que, com tal apoio, se podiam juntar e manter novas e florescentes cristandades nas Américas, onde era preciso organizar ou reorganizar muita coisa, em contraste e compensação com o que se passava na Europa, onde a Cristandade, dividida desde a ruptura de Lutero e outros líderes protestantes, conhecia uma situação que acabou por dar origem a guerras religiosas e intermináveis controvérsias tidas como heréticas.

Com efeito, essa prática universal da escravatura era entendida como “natural”, sancionada até por grandes filósofos como Aristóteles que, no seu tratado de política⁸, ensinava que uns nasceram para mandar e outros para obedecer, pois só os homens livres eram dotados de inteligência e vontade, faltando esta aos escravos, para além de que a escravidão era não só natural, mas também necessária ao bom funcionamento social.

Teoria social que, mesmo no tempo da “luzes”, ainda perdurava, como o afirma o historiador Augustin Cochin na sua obra sobre a escravatura: “nos séculos XVII e XVIII, nos séculos de Luís XIV e de Voltai-

⁵ *Bullarium Patronatus Portugalliae Regum in Ecclesiis Africae, Asiae atque Oceaniae*, III, Olissipone, 1973, p. 51.

⁶ AQUINO, S. Tomás de, *Summa Theologica*, I, II, 401.

⁷ LEITE, Serafim, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Rio, 1959; ALDEN, Daurel, *The making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*, Stanford CA, 1996, p. 524.

⁸ ARISTOTLES, *Politique*, I, II, Paris, Belles Lettres, 1968.

re, nas vésperas da Revolução Francesa, e mesmo depois dela, toda a Europa se entregava ao tráfico de escravos”.

E não estava essa prática tão radicada no Brasil, que até nos quilombos dos escravos foragidos, também eles tinham escravos?⁹

E não aconteceu que vários escravos libertados se tornaram depois traficantes de escravos, como foi o caso, entre outros, de João de Oliveira, escravo liberto da Baía que, regressado a África, durante 37 anos operou no comércio de escravos da Costa do Marfim? E, do mesmo modo, políticos como o negro Barão de Cotegibe, que chegou a Primeiro-ministro, e se opôs à “Lei Aurea”?

Quase em simultâneo, foi a Igreja Católica a primeira Instituição a voltar atrás e a desautorizar e combater a prática da escravatura, reafirmando a igual dignidade de todos os homens, e a condenar o tráfico do “nefando comércio”.

Assim, é longa a lista dos eclesiásticos que se notabilizaram nesse combate. Começando pela data simbólica de 1492, do Bispo Las Casas e Frei Montesinos, e continuando com o padre Fernão de Oliveira, o autor da primeira gramática portuguesa, frei Cristóvão de Lisboa, padre António Vieira, padre Nuno Marques Pereira (que chegou a pedir férias para os escravos!), o jurista padre Manuel Ribeiro Rocha¹⁰, o bispo D. António Viçoso e muitos outros que anteciparam, por longos anos, o despertar da sociedade civil e política brasileiras¹¹. Nela se viriam a notabilizar José Bonifácio, José Patrocínio, André Rebouças, Ruy Barbosa e outros. Só mais tarde surgiriam os escritores e poetas inflamados, como Castro Alves, glorificando o ideal abolicionista.

É que, só praticamente depois da iniciativa inglesa do Bill Aberdeen, de 1845, que impediu o tráfico, é que os políticos entraram na luta da abolição. Isto é, trezentos e cinquenta e três anos depois! E a somar a estes, mais quarenta e três até à Lei Áurea de 1888, tendo o Brasil independente demorado sessenta e seis anos para que a lei libertadora fosse publicada!

⁹ COCHIN, Augustin, *L'Abolition de l'Esclavage*, Paris, 1951.

¹⁰ CRISTÓVÃO, Fernando, “A abolição da escravatura e a obra precursora do Padre Manuel Ribeiro Rocha”, *Memórias da Academia das Ciências de Lisboa*, Lisboa, 1992.

¹¹ PATROCÍNIO, José do, *Campanha Abolicionista*, Rio, Fundação Biblioteca Nacional, 1996.

Aparentemente, toda esta lentidão parece absurda. Há que ter em conta, porém, que, como afirmava Aristóteles, a escravidão era considerada “natural” e sobre ela, sobretudo no Brasil, assentava toda a economia. Romper com preconceitos e práticas tão universais e tão enraizadas, de tamanhas consequências, foi uma tarefa gigantesca, uma grande revolução cultural, social, moral e religiosa.

A atitude de Vieira, a respeito da escravatura, pode resumir-se a alguns tópicos breves: defendendo intransigentemente a igualdade dos homens e a liberdade de negros e índios contra todas as tentativas de escravidão por parte dos colonos, consentiu e aprovou a escravidão dos negros, apesar das reiteradas afirmações de que também assistia aos naturais de África não só a justiça de um tratamento humano e cristão, mas o direito a serem plenamente livres.

Assim se exprimiu no “Sermão Vigésimo Sétimo”:

(...) Entra por essa barra um cardume monstruoso de baleias, salvando com tiros e fumos de água as nossas fortalezas, e cada um pare um baleato; entra uma nau de Angola, e desova no mesmo dia quinhentos, seiscentos e talvez mil escravos. Os israelitas atravessaram Mar Vermelho e passaram da África à Ásia, fugindo do cativo; estes atravessaram o mar Oceano na sua maior largura, e passaram da mesma África à América para viver e morrer cativos. *Infelix genus hominum* (disse bem deles Maffeo) *et ad servitutem natum*. Os outros nascem para viver, estes para servir; nas outras terras do que aram os homens e do que fiam e tecem as mulheres, se fazem os comércio; naquela o que geram os pais e o que criam a seus peitos as mães, é o que se vende e se compra. Oh trato desumano, em que mercancia são homens! Oh mercancia diabólica, em que os interesses se tiram das almas alheias, e os riscos são das próprias!

Sustentava ainda, que sendo o homem corpo e alma, só o corpo era escravo, e que no cativo havia algo de irredutivelmente livre que poder algum podia escravizar. Liberdade que só os vícios e o pecado deitavam a perder.

Defendia que os próprios negros tinham direito à desobediência aos seus donos, quando eles ousassem ir contra a lei de Deus, nas ordens que davam. Dirigindo-se aos senhores, dizia-lhes com severidade:

Quem vos sustenta no Brasil, senão os vossos escravos? Pois se eles são os que vos dão de comer, porque haveis de negar a mesa, que mais é sua que vossa? Contudo a magestade, ou desumanidade

da opinião contrária é a que prevalece, e não são admitidos os escravos à mesa, mas nem ainda às migalhas dela, sendo melhor a fortuna dos cães que a sua, posto que sejam tratados com o mesmo nome. Que importa, porém, que senhores os não admitam à sua mesa, se Deus os convida e regala com a sua?

Simultaneamente, para aclamar os ânimos exaltados dos colonos que se revoltavam contra a proibição das entradas e dos resgates e contra a promulgação de leis que intentavam acabar com a escravatura dos índios, Vieira consentia, e concordava com a manutenção dos negros em cativeiro. Mais, ele próprio chegou a sugerir que novos contingentes de escravos negros fossem negociados como era prática corrente, para fazer face às crescentes necessidades da economia, fundamentalmente assente na mão-de-obra escrava. E considerando os sofrimentos dos cativos, intentava conformá-los com a realidade, para que sofressem menos, pensando, por certo, que por muito importante que fosse uma mudança social de libertação, ela não podia sacrificar à sua rapidez e eficácia o uso de lenitivos cristãos para quem sofria tanto. Recomendava-lhes, por isso, que se resignassem a uma situação que não estava nas suas mãos ultrapassar. Transigência esta que também, num determinado momento, foi a de Las Casas que, embora se opondo à escravidão dos índios, admitiu a dos negros.

Para com os índios, Vieira vai tomar uma atitude de intransigência, pois não sendo antes escravos, havia que impedir que então o fossem.

Vieira quis impedir a todo o custo que os índios viessem a ter a mesma sorte dos negros. Infatigavelmente os defendeu contra a cobiça dos Colonos, especialmente no Maranhão, Pará e S. Paulo. Para tanto, não receou enfrentar populações inteiras de brancos, como aconteceu em 1653 por causa da libertação dos índios cativos, e em 1661, atitudes estas que viriam a custar-lhe a prisão. E não só enfrentando revoltas, também intrigas e ciladas na corte.

Disso atestam as várias diligências, feitas na corte de Lisboa, e os Sermões proferidos no Maranhão, como o *Sermão do Primeira Domingo da Quaresma* de 1654 e, no mesmo ano, o famoso Sermão de Santo António aos peixes:

Os maiores comem os mais pequenos; e os muito grandes não só os comem um por um senão os cardumes inteiros, e isto continuamente sem diferença de tempos, não só de dia, senão também de noite, às claras e às escuras, como também fazem os homens.

2. Também foi Embaixador

Como diplomata e político, fez-se embaixador para defender a restauração portuguesa e D. João IV, de 1642 a 1652, junto das Cortes de França, Holanda, Itália, especialmente em Roma. Não foi alheio à diplomacia da guerra, do comércio, das alianças, advogando o regresso a Portugal dos judeus expulsos, viajando incansavelmente, apesar de não ser essa a sua verdadeira vocação.

Restaurado Portugal, era necessário retomar o bom relacionamento internacional. Pelo que D. João IV se serviu não só dos seus diplomatas, mas também dos bons ofícios de elementos de várias Ordens Religiosas, especialmente dos jesuítas que foram enviados a várias Cortes europeias.

Tem-se exagerado, neste aspecto, o resultado negativo destas negociações em não poucas diligências “impossíveis”, tanto na área diplomática como política, por não se ter em conta que a situação em Portugal era de luta quase permanente com Espanha, e o ambiente europeu se processava em grandes rivalidades políticas de hegemonia.

Basta lembrar que a luta contra os espanhóis começou logo em 1641, na batalha do Montijo, prolongando-se numa guerra intermitente, tendo como episódios mais notáveis as lutas de 1647 (Linhas de Elvas), de 1650, de 1657 e ainda as campanhas finais de 1663 e 1665.

O país estava exausto, e eram graves também as consequências económicas, quer na ordem interna quer na capacidade de comércio externo, com a agravante da continuidade das cobiças, sobretudo holandesas, relativas ao Brasil.

Foi neste contexto que os diplomatas portugueses viajaram pelas Cortes europeias onde obtiveram assinaláveis êxitos nuns casos, e não poucas derrotas e frustrações noutros. A Vieira couberam algumas das missões mais difíceis, em França e na Holanda, saldadas pelo insucesso, pois não chegava ser personalidade de prestígio.

Insucessos dele, como também os tiveram em missões de paz ou aliança de casamentos, por exemplo: Frei Dinis de Lencastre em 1641, D. Vasco Luís da Gama, em França, de 1642 a 1646, e depois de 1647 a 1649, D. Francisco de Sousa Coutinho junto dos Holandeses, em 1647 e 1656, por não poder aceitar as condições verdadeiramente humilhantes propostas pelos holandeses para a devolução das capitânicas do Brasil, D. Frei Francisco do Rosário, etc.

É que a “Restauração” tinha várias frentes de batalha, com avanços e recuos: nas operações militares, nas negociações diplomáticas, nas tentativas de comércio internacional...

Não pode por isso Vieira ser visto de maneira simplista no seu trabalho de Embaixador, embora a sua personalidade estivesse muito pouco talhada para semelhante missão. Um verdadeiro génio, fadado para grandes projectos e ideias, raiando pela utopia, não era a pessoa indicada para um tipo de actividade em que as manobras de jogos palacianos, de avanços, recuos, trocas, desgaste, etc., são tão importantes. Para isso não bastava o seu grande prestígio internacional no xadrez em que se jogavam interesses territoriais bem mais concretos, alianças militares, vantagens económicas, etc.

Como pessoa, e descontando o vestuário e pompa da actividade diplomática, Vieira vivia sobriamente, recusando honrarias e missões dispensáveis, como em Haia, ou aceitar a mitra episcopal que lhe foi proposta.

Aliás, ele próprio confessou em carta de Outubro de 1660 a D. Rodrigo de Meneses:

Todos os meus trabalhos e infortúnios tiveram e têm a mesma origem, que foi o amor e o zelo da pátria e dos príncipes que Deus nos deu (...). E eu sou tão louco que nenhuma experiência, nenhum desengano basta a me emendar.

E num sermão panegírico de 1668 desabafou contra as voltas retorcidas da diplomacia:

Que de tempos costuma gastar o mundo, não digo no ajustamento de qualquer ponto de uma paz, mas só em registar e compor as cerimónias dela! Tratar dos preliminares lhes chamam os políticos, mas quantos degraus se hão-de romper e conquistar, antes de chegar às portas da paz (...). E depois de aceitas com tanto exame de cláusulas as plenipotências; depois de assentadas com tantos ciúmes de autoridade juntas; depois de aberto o passo às que chamam conferências, e se haviam de chamar diferenças; que tempos e que eternidades são necessárias para compor os intrincados e porfiados combates que ali se levantam de novo? Cada proposta é um pleito, cada dúvida é uma dilação, cada conveniência uma discórdia, cada razão uma dificuldade...

3. O Pregador e o Escritor

Como pregador, agigantou-se por uma eloquência arrebatadora que conhecia os segredos da língua, de sólidos fundamentos teológicos, bíblicos e retóricos, abusando, não poucas vezes, do processo encantatório dos malabarismos barrocos, ao manipular os vários sentidos bíblicos, as alegorias, comparações, metáforas e os *exempla* da antiguidade clássica, multiplicando os silogismos, as antíteses, os paradoxos, as hipérboles, as apóstrofes, em suma, misturando, estrategicamente, o *docere* com o *delectare*, sobretudo quando um sopro de utopia era usado para arrebatá-lo, ou amedrontar os ouvintes.

Tal foi o seu êxito que se tornou o pregador da capela real, da elite de Roma, sobretudo na Igreja de Santo António, também pregador da rainha Cristina da Suécia, sendo o seu prestígio tal que, em Roma, foram ouvir o seu sermão do Carnaval de 1673, 19 cardeais.

Homem contraditório, tanto se ocupava das mais variadas questões terrenas, das mais elevadas meditações teológicas, como das mais ousadas utopias do Quinto Império, em obras como a *História do Futuro* e a *Clavis Prophetarum*, dando crédito às profecias de Bandarra, às interpretações escatológicas ligadas à passagem dos cometas e de meteoros como espadas saindo das nuvens, conforme relatou em carta de 4 de Maio de 1665 a D. Rodrigo de Meneses.

Como expressão desta multifacetada actividade e pensamento, deixou para a posteridade uma vasta obra escrita de sermões e cartas. A todos se dirigiu: antes de mais a Deus, aos poderosos, aos mais humildes, louvando, repreendendo, ameaçando, satirizando, tanto em Portugal como no Brasil e em diversos países europeus.

Com os seus escritos, a língua portuguesa tornou-se mais dúctil e plástica, e a nossa cultura, sobretudo na sua expressão literária, ganhou dimensões de universalidade. E tão cuidadoso foi que, no fim da vida, retocou e aprimorou os seus sermões, consciente também da sua missão de escritor.

Eram os sermões construídos segundo inspiração barroca, embora rejeitando os exageros do estilo que então estava em moda, assim os retratando sarcasticamente, porque se expressavam de modo a “motivar desvelos, a acreditar empenhos, a requintar finezas, a lisonjear precipícios, a brilhar auras, a derreter cristais, a desmaiar jasmims, a tocar primaveras e outras mil indignidades! Não é isto farsa a mais digna de riso, se não fora tanto para chorar?”

No seu entendimento, os sermões deviam ser construídos dentro de duas dinâmicas a que sempre foi fiel, embora utilizando as mais diversas liberdades no tratamento da linguagem: a da fidelidade à grande oratória clássica, e a da fidelidade aos textos litúrgicos, bíblicos e patrísticos. Mas eram sempre os textos da Bíblia que figuravam no início e a espaços do sermão, mais como “mote” do que como “epígrafe”.

Ele próprio o confessou, no famoso Sermão da Sexagésima:

Tudo o que tenho dito pudera demonstrar largamente não só com os preceitos de Aristóteles, dos Túlios, dos Quintilianos, mas com a prática observada dos principais oradores evangélicos – S. João Crisóstomo, S. Basílio Magno, S. Bernardo, S. Cipriano, e com as famosíssimas orações de S. Gregório Nanzianzeno, mestre de ambas as Igrejas.

É oportuno lembrar que, contrariamente ao que não poucas vezes se afirma ser a Bíblia desconhecida dos católicos, ela estava continuamente presente nas celebrações litúrgicas diárias, semanais ou por ocasião de efemérides. Isso o demonstram os sermões de Vieira e de outros pregadores, pois era a partir de um passo de um texto sagrado, tomado como «mote» que o sermão se organizava. Texto sempre citado a partir da *Vulgata* latina de S. Jerónimo. Para além disso a celebração eucarística sempre assentou, em sua primeira parte, na leitura da palavra bíblica, depois comentada para um auditório que, no tempo de Vieira, frequentava a igreja em muito alta percentagem.

O que estava proibido pela Inquisição eram as traduções em vernáculo num excessivo e injusto zelo que não se esquecia de que todas as heresias e cismas, desde os primeiros séculos, se fundamentavam em interpretações, individuais ou de grupo, do texto sagrado. À memória desse passado de heresias e cismas acabara de se juntar a dissidência teológica da Reforma protestante que, também ela, se fundamentava na Bíblia, segundo o “princípio do livre exame”.

Por outro lado, a não leitura popular da Bíblia devia-se também à ausência de traduções portuguesas. Apenas alguns textos, como o Génesis, traduzido no século XIII, no reinado de D. Dinis, e poucos mais, estavam acessíveis aos que sabiam ler, para além do óbice reinante do analfabetismo. Em grande parte, a não leitura da Bíblia em português é mais um problema da sociologia da leitura e do leitor, que da teologia, estando naturalmente relacionada com a inexistência de traduções completas e acessíveis, e do reduzido mercado para os editores.

Só no século XVIII surgem as traduções integrais da Bíblia, primeiro a de João Ferreira de Almeida, protestante, de 1753, e a do padre António Pereira de Figueiredo, católico, de 1790. Até por isso, de certo modo co-

mo compensação, são tão frequentes os comentários bíblicos nos sermões, como ponto de partida e de chegada do que o pregador queria ensinar e demonstrar.

Em Vieira, o uso da Bíblia, na versão da *Vulgata*, era de uma frequência extraordinária. Num estudo estatístico desta questão, José Nunes Carreira afirma:

Em quinze sermões, Vieira recorreu à Sagrada Escritura pelo menos 794 vezes (622 citações; 172 alusões)! Se nas citações há um certo equilíbrio de distribuição pelos dois Testamentos (327 para o Antigo, 295 para Novo), nas alusões campeia de tal modo o Antigo Testamento (144 ocorrências) que o Novo quase desaparece (31 ocorrências). E não admira, dado o volume de literatura narrativa do Antigo Testamento.¹²

Quanto à outra dinâmica da parenética vieirina, a do estilo, relembra Vieira, nesse sermão modelo da Sexagésima, que à boa maneira clássica “o estilo há-de ser muito fácil e muito natural (...) assim há-de ser o pregar. Hão-de cair as cousas e hão-de nascer; tão naturais que vão caindo, tão próprias que venham nascendo”.

E para ser mais concreto acrescenta:

Há-de tomar o pregador uma só matéria (...) há-de defini-la para que se conheça (...) há-de dividi-la para que se distinga, há-de prová-la com as Escrituras, há-de declará-la com a razão, há-de confirmá-la com o exemplo, há-de ampliá-la com as causas, com os efeitos, com as circunstâncias, com as conveniências (...) há-de responder às dúvidas, há-de satisfazer as dificuldades, há-de impugnar e refutar com toda a força da eloquência os argumentos contrários, e depois há-de colher, há-de ajustar, há-de concluir, há-de persuadir, há-de acabar.

Isto é o sermão, isto é pregar, o que não é isto é falar de mais alto!

E foi isto que procurou fazer nos seus sermões ao longo das oito partes em que, em média, os estruturava, segundo os objectivos enunciados na parte VI. Assim aplicava a teoria oratória de Cícero e de Quintiliano, escolhendo o material na *inventio*, seleccionando as palavras e seu ordenamento na *elocutio*, encadeando as ideias na *dispositio*, de modo a pare-

¹² CARREIRA, José Nunes, «O uso da Escritura nos Sermões de Vieira», *Vieira Escritor*, Lisboa, Cosmos, 1997, p. 97.

cer caso e não estudo, depois de se preparar para falar ao povo, fixando na *memoria* os diversos lances oratórios, a fim de conseguir a ilusão da espontaneidade ou do improviso, e preparando atitudes e gestos de simpatia na *pronuntiatio*. Assim preparado, podia começar por atrair o auditório na *captatio benevolentiae* do exórdio, espalhando-se pela *narratio*, *confirmatio*, *refutatio*, na conclusão das provas da *peroratio*, como ele o fazia, finalizando os raciocínios em frases, às vezes de uma só palavra, como por exemplo “Provo”. Ou encerrando uma discussão real ou simulada com raciocínios deste tipo: “Este ponto é tão claro que não há para que nos determos na prova”.

Em certas ocasiões não se coibia de recorrer a elementos estranhos ao tema na *digressio* para acrescentar crédito e simpatia à matéria exposta.

Contudo, a aplicação de toda esta logística clássica não terá provocado o efeito contrário de os sermões se apresentarem mais como obras de complexidade do que simplicidade? É que as ideias e os sentimentos neles manifestados são em catadupa, imbricando-se uns nos outros ou desenvolvendo-se em espiral, refreadas de quando em quando por construções antitéticas ou mesmo dilemáticas, ao mesmo tempo que, tanto o auditório como o próprio Deus são convocados ou destinatários, em interpelações ou apóstrofes arrebatáveis num turbilhão de ideias e sentimentos em movimento.

De que naturalidade e simplicidade se reclama, afinal, o pregador?

É que, para além de se levar em linha de conta o contexto histórico-cultural em que eles foram proferidos, as ideias de clareza e simplicidade devem ser entendidas em função de também outros dois códigos orientadores: o dos “sentidos bíblicos” e o da estética barroca.

Obedecia o primeiro desses códigos ao que preceituava S. Tomás na *Summa Theologica* [e os seus ensinamentos foram sempre muito respeitados, mesmo que nem sempre jesuítas e dominicanos estivessem em sintonia] deste modo:

O primeiro sentido segundo o qual as palavras exprimem as coisas é o *histórico* ou *literal*; o sentido, segundo o qual as coisas expressas pelas palavras significam, por sua vez, outras coisas, chama-se *espiritual*, tendo por base e supondo-o o sentido literal; este sentido literal, por sua vez, divide-se em três, como diz S. Paulo: «A Lei Antiga é figura da Nova (...).» Deste modo, quando o que pertence à Lei Antiga significa o que corresponde à Nova, o sentido é *alegórico*; porém se olharmos o que em Cristo se realizou ou o que o representa como imagem do que devemos fazer, o sentido é *moral*, e quando consideramos estas mesmas coisas na relação com a glória eterna, então o sentido é *anagógico*.

Adverte porém que, estando todos os sentidos baseados no literal, ele é o único que pode servir de base à argumentação. Deste modo, segundo S. Agostinho, não se argumenta com o sentido alegórico. Contudo, a Sagrada Escritura nada perde com ele”¹³ e o mesmo se depreende do uso dos vários outros sentidos nele hierarquizados.

Em conformidade com estes ensinamentos, a instrução doutrinária de Vieira guia-se pelo sentido literal da Escritura, obviamente, nos livros bíblicos construídos sobre ele, e neles como nos outros servindo-se abundantemente dos recursos retóricos dos restantes sentidos.

Mas não só, pois também os sermões obedecem a outro código, o da estética barroca da Contra-Reforma.

Foi ela que guiou todos os voos que se levantaram do sentido literal, muito segundo a teorização de Heinrich Wölfflin para a arte barroca, aplicáveis à arte do discurso.

Assim: o sentido alegórico recomenda metáforas, alegorias e comparações; o tropológico ou moral sugerindo ao cristão os modos de proceder; o anagógico transfigurando os factos em perspectivas místicas e escatológicas, não só nos eventos soltos mas também nas próprias visões do futuro. Em consequência, todos estes sentidos influenciaram os conceitos barrocos de simplicidade e naturalidade.

Deste modo Vieira declarou na *História do Futuro*:

Para a exaltação da fé, para triunfo da Igreja, para glória de Cristo (...) ouvirá o mundo o que nunca viu, lerá o que nunca viu, admirará o que nunca leu, e pasmará assombrado do que nunca imaginou (...) porque toda se emprega em provar a esperança do novo Império ao qual, pelas razões que se verão a seu tempo, chamamos Quinto.¹⁴

Ideias estas confirmadas e ampliadas na *Clavis Prophetarum*, em que se parte do princípio de que o reino de Cristo ainda não se consumara na terra, de que há profecias ainda por cumprir, prevendo-se acontecimentos futuros para a Igreja, o advento do Anti-Cristo, o fim do mundo... Não é esta visão do mundo aplicação macroestrutural do sentido anagógico?

¹³ AQUINO, S. Tomás de, *Suma Teológica*, traducida directamente del latin, por D. Hilário Abad de Aparicio, Tomo I, Madrid, Moya e Plaza, Cuestion primera, artículos VIII e IX.

¹⁴ *História do Futuro*, vol. I, Lisboa, Sá da Costa, 1953, caps. III e IV.

Voltando ao estilo: para dar conta de todo este universo de ideias e sentimentos é bem visível nos Sermões de Vieira a subordinação das partes ao todo e, no trabalho da palavra e da frase, a semelhança ao labor da arquitectura e pintura do Barroco, em especial transformando as linhas rectas em curvas [a prosa linear em circunlóquios], as superfícies planas em côncavas ou convexas [evidenciando a profundidade das coisas aparentemente simples ou a grandiosidade dos conceitos], derramando a cornucópia das cores em qualificações, metáforas, símbolos, paradoxos e antíteses, criando o sentido da grandiosidade [como nos frontões, arcos, colunas, cúpulas, etc.]. Simultaneamente, arrastando os ouvintes num ritmo e linguagem ondulatórias, ou de vaivém, em movimentos permanentes de agrado ou desagrado, com o objectivo final de perturbar e convencer, porque:

O frutificar não se ajunta com o gostar, senão com o padecer. Frutifiquemos nós, e tenham eles paciência. A pregação que frutifica, a pregação que aproveita não é aquela que dá gosto ao ouvinte, é aquela que dá pena. Quando o ouvinte, a cada palavra do pregador treme; quando cada palavra do pregador é um torcedor para o coração do ouvinte; quando o ouvinte sai do sermão para casa confuso e atônito, sem saber parte de si, então é a pregação qual convém, então se pode esperar que faça fruto.

Deste modo, todos os registos da sensibilidade são percorridos por este pregador que também não hesita em passar do temor ao riso e deste à exasperação, dominando o auditório.

Por exemplo, no *Sermão da Quinta Dominga da Quaresma*, pregado no Maranhão em 1654, repreende os maranhenses pelas suas críticas e falta de colaboração, imaginando uma fábula que os simbolize:

Dizem que, quando o Diabo caiu do Céu, que no ar se fez em pedaços, e que estes pedaços se espalharam em diversas províncias da Europa, onde ficaram os vícios que nelas reinam.

E, logo a seguir, concretiza: a cabeça do Diabo coube à Espanha pela sua arrogância; o peito à Itália, por trazerem o coração sempre coberto; o ventre caiu na Alemanha, por serem inclinados à gula; os pés à França, por serem pouco sossegados e amigos de bailes; os braços com as mãos e unhas crescidas, um caiu na Holanda e outro em Argel, e daí lhes veio tornarem-se corsários.

Quanto a língua, essa é a parte que toca a Portugal e ao Maranhão, ela e os seus vícios. Cabendo ao Maranhão a letra M com que se escreve e é indicadora desses mesmos vícios: “M de murmurar, M de motejar, M de maldizer, M de malsinar, M de mexericar e, sobretudo, M de mentir”.

Imaginamos, facilmente, como o auditório passou da apreensão ao riso e deste à ira, até porque já antes hostilizava Vieira e a Companhia de Jesus.

O mesmo sentido de humor aplicou várias vezes a classes sociais e a certas profissões e pessoas, para além de se servir dele como argumento, segundo confessou na Conferência que proferiu em Roma, em Academia reunida no Palácio da Rainha Cristina da Suécia, em 1674.

Teorizando sobre o riso e o choro, e invocando o testemunho dos clássicos Demócrito, Plutarco e Cícero, afirma:

Cícero, como se vê nas suas Orações, respondia, muitas vezes rindo, aos argumentos da parte contrária; que é solução muito fácil quando os argumentos são difíceis.

E nem poupou os médicos:

como todos somos mortais, só o médico vive do que nós morremos: e tam certo é a sua medicina o pão como na mortalidade a doença. Nunca pode faltar ao médico o pão em abundância (...) as quaresmas dos enfermos são as páscoas dos médicos.

E nem a sogra de S. Pedro escapou à sua ironia:

... uma sogra talvez melhor é estar doente que sã; porque doente, a mesma doença a tem quieta a um canto da casa; e sã, rara é a que não se contente com menos que com todos os quatro cantos dela.

Era assim que o Imperador da Língua Portuguesa falava aos seus súbditos...

VIEIRA PREGADOR BARROCO

Ana Hatherly

(CHC-IdEP/Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
da Universidade Nova de Lisboa)

O título geral deste ciclo de conferências dedicadas à obra do Padre António Vieira – *O Tempo e os Seus Hemisférios* – a meu ver, ilustra bem uma tentativa de abarcar a variedade de áreas abrangidas pela obra deste prolífico autor que, no seu conjunto, é um verdadeiro universo.

Outro modo de abordar a representatividade da obra de Vieira seria descrevê-la como produto da vida de “um homem do seu tempo”, já que verdadeiros expoentes do seu tempo são sempre os grandes autores de obras e de actos que, por isso mesmo, “se vão da lei da morte libertando”.

Vieira é tudo isso e, para nos restringirmos aqui a uma breve abordagem de uma das suas facetas de prosador barroco, digamos que ele foi não só um verdadeiro homem do seu tempo mas também uma espécie de paradigma poliédrico da sociedade do seu tempo.

Maria de Lourdes Belchior, na sua introdução a *Vieira Escritor*, colectânea de textos de vários autores sobre a obra publicada do pregador, descreve-o como *homo universalis* considerando o seu legado ilustrativo tanto de uma invulgar dimensão criadora pessoal como de uma época histórica da cultura portuguesa particularmente conturbada. (Belchior, 1997)

Durante os vários anos da minha vida que dediquei ao estudo da obra de alguns autores do período barroco português, incluindo Vieira, o meu ponto de partida foi sempre o de orientar a minha investigação no sentido de observar a sua representatividade do ponto de vista da História das Ideias, da História das Mentalidades, onde se inscrevem a imaginação, a sensibilidade, o excesso, o delírio das representações e dos princípios defendidos, que poderiam ir do sublime ao grotesco, do mais elevado ao mais *terra-a-terra*, do mais inspirado ao mais vulgar, do didáctico ao

recreativo, do político ao dogmático, enfim, o seu universo multifacetado que permitia que todos os excessos coexistissem sem se contrariarem, porque uns existiam em consequência dos outros.

Dados os limites de espaço e de tempo que aqui se me impõem, esta será apenas uma breve incursão na polifacetada obra que são os Sermões de Vieira, escolhendo para esta palestra o tema da presença da mulher na sociedade da época, pelo pregador neles tratado e por mim já abordado noutro lugar (Hatherly, 1997), a que agora se deve acrescentar a recentíssima publicação de *O Padre António Vieira e as Mulheres*, de José Eduardo Franco e Maria Isabel Morán Cabanas, que aborda também esse tema com grande profundidade.

Como personagem, a mulher surge frequentemente nos Sermões de Vieira, certamente devido ao facto de o pregador se basear tanto na História Sagrada como na História Universal, ambas cheias de heroínas de diversos tipos. Outro motivo a considerar será o elevado número de mulheres que constituíam o seu público, tanto religiosas como seculares, as quais, segundo ele, e dependendo das situações, careciam de elogio, aviso ou admoestação.

De uma maneira geral, a atitude de Vieira para com a mulher é a corrente no seu tempo: de um lado ela é Eva, a tentadora, de outro é Maria, a salvadora. E cito:

A mãe do género humano meteu no mundo a pena e o pecado; a mãe do Redentor trouxe a ele o merecimento e a graça. Eva feriu, Maria sarou: Eva foi a causa da enfermidade, Maria da saúde; Eva da morte, Maria da Vida. E a razão desta diferença é, diz Santo Agostinho, porque Eva inventou a desobediência dos preceitos divinos, e Maria ensinou a obediência. (Vieira, 1959: vol. X. 415)

Portanto, o mal que a Mulher tradicionalmente representa diz respeito à sua responsabilidade na Queda, uma vez que o pecado original foi o que “perdeu” o Homem.

No Sermão de Santo António, o pregador interroga:

Que causas ou cousas houve tão poderosas que puderam arrancar do Paraíso a Adão? As duas que dizemos: a mulher e o alheio. A mulher porque foi Eva que o fez comer o pomo vedado; o alheio porque sendo de Adão todas as cousas que havia no mundo, só o pomo vedado não era seu. Se o alheio botou a perder Adão no mundo quando todas as cousas eram suas, que será a quem tem pouco de seu? Se a mulher botou a perder Adão quando não havia

no mundo outra mulher, que será quando há tantas e tais! (*Idem*: vol. VII, 287)

E depois de uma longa dissertação sobre as virtudes do matrimónio como forma de minorar a tentação a que o Homem está sujeito, citando Tertuliano, acrescenta:

Posto que morreu há tantos séculos aquela Eva, vive contudo em toda a mulher a sentença com que Deus a condenou em todo o mesmo sexo; e assim viverá sempre, e será imortal nele, isto é, em ti, o castigo da mesma culpa. Tu és a porta por onde entra o Diabo ao Homem. (*Ibidem*: 242)

Eis que surgem em destaque as duas presenças recorrentes tanto na parenética barroca como em muitas outras formas de expressão do fascínio que ambas exerceram na época, confirmando a forma obsessiva como foram pensadas e sentidas, admiradas e temidas.

Na sociedade barroca, que era a do Padre António Vieira, em que o apelo aos sentidos era determinante para o processo de persuasão, propaganda e atracção do indivíduo à ordem social, a pregação era um meio de penetração nas consciências e de controlo psicológico. Assim, para além das figuras femininas extraídas da História Sagrada ou secular, antigas ou contemporâneas, para além das orações gratulatórias ou fúnebres, para além dos 30 Sermões do Rosário, há um caso em que Vieira se dirige directamente a um público feminino específico que é exemplar de alguns dos efeitos a que o pregador recorre para atingir devidamente o seu auditério: trata-se do *Sermão do Demónio Mudo*, pregado em Lisboa, no Mosteiro de Odivelas, em 1651. (*apud* Vieira, 1959: Vol. III, 317-351)

Tanto quanto se sabe, o Padre António Vieira pregou nesse Mosteiro pelo menos quatro vezes: em 1643, em 1644, em 1651 e em 1653. O *Sermão do Demónio Mudo*, constituído por XI capítulos, tem por mote uma sentença de Lucas (*Erat Jesus ejiciens daemonium, et illud erat mutum* (Lc. XI:14) e entre os sermões pregados às freiras de Odivelas será dos que mais directamente se dirigem à sensibilidade feminina da época, já que o Demónio é considerado um perseguidor incansável dos crentes e habitante infalível de mosteiros e conventos. Diz o pregador:

O Demónio como espírito soberbo, atrevido e sem temor nem reverência dos lugares sagrados, entra pelos claustros religiosos, passeia os corredores e dormitórios, e por mais fechadas que estejam as celas, sem gazua, como ser ladrão, se mete e mora nelas muito

de assento. Por sinal, Senhoras, que muitas o deixastes na vossa cela, e o achareis lá quando tornardes.

Criado o necessário *suspense*, o pregador cita um exemplo ocorrido em Itália com um visitador que, tendo por ordem do Papa Inocêncio X inspeccionado alguns conventos femininos, “não conseguira arrancar das paredes e muito menos dos afectos um objecto essencial: o espelho.” (*Ibidem*). E relatando ao Papa a sua experiência, o visitador concluíra: “enquanto uma religiosa se quer ver ao espelho, não tem acabado de entregar o coração ao Esposo do Céu, e ainda lhe ficam nele alguns ressaibos do amor e vaidade do mundo”.

Tendo tido conhecimento dessa ocorrência, o pregador afirma:

Com esta tão autêntica e bem fundada notícia, fiquei eu persuadido a uma coisa e me resolvi a outra. A primeira a que fiquei persuadido, com vénia de tão venerável comunidade, é que nos conventos e celas das religiosas o espelho é o demónio mudo. A segunda a que juntamente me resolvi, foi que vindo a Portugal havia de publicar e pregar neste caso no primeiro lugar a que pudesse pertencer.

Declarado o argumento do sermão, o pregador entrega-se a um longo circunlóquio sobre a origem do espelho à luz da sabedoria antiga para depois explicar: “O Demónio primeiro foi anjo, e depois Demónio: o espelho, primeiro foi instrumento do conhecimento próprio, e depois do amor-próprio, que é a raiz de todos os vícios”. Assim, o grande perigo do espelho é o da revelação da formosura: já que Lúcifer, vendo-se ao espelho, “e contemplando nele a sua formosura, maior sem controvérsia, que a de todos anjos, ficou tão namorado e tão enlevado na mesma (...) que não se contentou com menos que ser como Deus”. E mais adiante:

O espelho é um demónio mudo, de pior casta que os outros: os outros lançam-se com orações e jejuns (...) porém estes são muito mais rebeldes e obstinados. Estão tão pregados à parede e muito mais ao coração, que orará e jejuará a dona da casa quanto quiserdes e muito mais do que quiserdes, mas o espelho não há-de ir fora.” (*Idem*: 322)

O espelho é insidioso: mudo adula, mudo encarece, mudo atrai, mudo afeiçoa, mudo enfeitiça, mudo engana, mudo mente e desmente juntamente, negando o que é e fingindo o que agrada. (*Ibidem*. 326)

Por seu turno, “a formosura é um engano e uma mentira muda. De sorte que deste mudo e desta muda se representa no teatro do espelho um diálogo que se ouve sem voz, tão aparente à vista, tão pintado ao desejo e que tanto persuade, engana e tenta como o mesmo Demónio” (*Ibidem*: 327).

Tendo fustigado o seu auditório com estes eloquentes argumentos, o pregador vai dirigir-se directamente às freiras de Odivelas, como religiosas e como mulheres, interpelando-as assim:

É possível que uma virgem consagrada a Deus e desposada com o filho de Deus, há-de estar tão casada com o espelho? É ela mulher? É ela filha de Eva? Pois de lá vem esta inclinação e não é muito que tenha lançado tão fortes raízes

E acrescenta:

Diz Tertuliano que quando Eva foi criada no Paraíso, se já se tivessem inventado as lisonjas com que se costuma enfeitar a formosura, e se já houvesse também os espelhos aos quais fosse lícito enganar e mentir, como hoje fazem, também Eva se havia de deixar enganar deles.

Abrimos aqui um parêntese para lembrar que hoje sabemos que o Mosteiro de Odivelas também tinha as paredes dos corredores cheias de espelhos e que as celas das freiras, segundo o que o Padre Manuel Bernardes escreve na sua *Nova Floresta* (vol. V), “pareciam um armazém de bric-a-brac” “onde certamente não faltavam os espelhos...”

Voltando ao *Sermão do Demónio Mudo*, torna-se evidente que a maior preocupação das mulheres é a da formosura – ou melhor, a vaidade – e, acrescenta o pregador, “por isso há tantas no mundo e fora do mundo que gastam horas e perdem os dias inteiros em se estar vendo, revendo e contemplando no espelho, como se não tiveram nem esperaram outra glória.” (*Ibidem*: 330)

Fazendo o ponto da situação do muito que ficou exposto (e que aqui não podemos reproduzir), concluindo o seu sermão, o pregador não poderia deixar de insistir na fragilidade do espelho, como feito de vidro que é, e do seu natural paralelo com a fragilidade da formosura, e assim interroga:

Que cousa é a formosura, senão uma caveira bem vestida, a que a menor enfermidade tira a cor, e antes de a morte a despir de todos os anos lhe vão mortificando a graça daquele exterior e aparente

superfície de tal sorte que, se os olhos pudessem penetrar o interior dela, o não poderiam ver sem horror?” (*Ibidem*: 350).

Eis como se chega do sermão ao barroquíssimo quadro da *Vanitas!*

Porém, e para terminar numa nota positiva, o pregador acrescenta que não é seu intento

... desacreditar a formosura, nem a estimação ou o desejo dela. Antes, para acabar sem agravo ainda dos olhos mais apaixonados, e sem variar, nem dizer nada do que fica dito, digo por mim e exorto a todas as fieis esposas de Cristo, que, para agradar a seu divino Esposo, amem, desejem, e procurem com todo o afecto conservar e aumentar a formosura; mas não a frágil, senão a constante; não a que descompõe a enfermidade, senão a que compõe a saúde, não a que diminuem os anos, senão a que dura mais que os séculos, não a que é despojo do tempo, senão a que há-de triunfar na eternidade”. (...) “Fiquem agora considerando os olhos mais cegos, se se deve deixar um espelho, que é o Demónio, por um espelho que é Deus”.

E para concluir esta minha breve dissertação vou ler um soneto de Lope da Vega Carpio, contemporâneo do Padre António Vieira, que ilustra bem a ideia generalizada que na época se fazia da personalidade da mulher:

Es la mujer del hombre lo mas bueno
Es la mujer del hombre lo mas malo;
Su vida suele ser, y su regalo,
Su muerte suele ser, y su veneno.
Es vaso de bondad, y virtud lleno,
A un aspid Lybio su ponzoña igualo;
Por bueno, al Mundo su valor sefialo,
Por falso, al Mundo su valor condeno.
Ella nos dá su sangre, ella nos cria;
No ha hecho el Cielo cosa mas ingrata
Es un Angel: y a vezes una harpia.
Tan presto tiene amor, como maltrata;
Es la mujer, al fin, como sangria,
Que a vezes dá salud, y a vezes mata.

Muito obrigada pela vossa atenção.

Bibliografia

- BELCHIOR, Maria de Lourdes (1997), *Vieira Escritor*, Lisboa, Edições Cosmos.
- FRANCO, José Eduardo, Maria Isabel Morán CABANAS (2008), *O Padre António Vieira e as Mulheres*, Porto, Campo das Letras.
- HATHERLY, Ana (1997), *O Ladrão Cristalino*, Lisboa, Edições Cosmos.
- VIEIRA, Padre António (1959), *Sermões* (15 vol.), Porto, Lello & Irmão.

O PADRE ANTÓNIO VIEIRA PRECURSOR DO DIÁLOGO JUDEO-CRISTÃO

Manuel Augusto Rodrigues

(Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra)

O Padre António Vieira, destacado defensor da causa dos Judeus, sustenta a sua argumentação em razões de carácter económico, mas baseando-se sempre em textos bíblicos, históricos e outros. Critica a actuação da inquisição, apela a que se deixem entrar no Reino aqueles que foram obrigados a sair do País, que não ficará menos católico, «admitindo uns homens que ou publicamente foram condenados, ou que, por fugirem do reino, se fizeram suspeitosos de heresia, a este escrúpulo se responde com muitas e concludentes razões, com que mais se persuadem as conveniências desta proposta».

E prossegue:

Isso não contraria nenhuma lei divina nem humana, antes é muito conforme aos sagrados cânones, doutrina dos Santos Padres e resolução de muitos concílios gerais e particulares, que não ponho aqui, por não embarçar este discurso, e se alegão, sendo necessário.

Trata-se, como é fácil de compreender, de uma afirmação que peca por exagero.

Um dos aspectos mais relevantes da obra do Padre António Vieira prende-se com a questão dos judeus e dos cristãos-novos¹. É nosso pro-

¹ Apenas em 25 de Maio de 1773, já em plena época das Luzes, Sebastião José de Carvalho e Melo, primeiro-ministro de D. José I, promulga uma lei que extinguiu as diferenças entre cristãos-velhos e cristãos-novos, tornando inválidos todos os anteriores decretos e leis que discriminavam os cristãos-novos.

pósito nesta intervenção tentar em alguns dos seus textos encontrar a fundamentação bíblica, teológica e histórica de que se serviu para provar a sua tese que consistia na defesa dos Judeus e dos convertidos à fé de Cristo, tentando mostrar como do seu perspicaz raciocínio se conclui por uma dimensão ecuménica e por um desejo forte de instalar aquilo a que hoje chamamos diálogo judeo-cristão².

I. Fundamentação Bíblica no Antigo Testamento

Escreve o Padre António Vieira:

E se alguns doutores limitam esta conclusão, é somente no caso de que os tais infiéis fossem tão bárbaros e insolentes, que houvessem de destruir os templos, profanar os altares, afrontar os sacerdotes e violar as virgens consagradas a Deus; o que não se teme façam os mercadores de nação, antes enriquecerão e aumentarão o culto divino, como fazem os que vivem neste Reino.

E continua o seu pensamento:

Confirma-se o mesmo com a História Sagrada, em que os príncipes e varões mais amantes de Deus se uniram muitas vezes com infiéis e idólatras, para fazerem guerra a seus inimigos ou se conservarem na paz, aprovando estas acções o Espírito Santo, autor das mesmas Escrituras; e assim lemos que Abraão se confederou com Abimélek, David com el-rei Akish e os Macabeus com os Romanos, exemplos fortíssimos, e de autoridade irrefragável.

² Tratamos essencialmente da Proposta feita a el-Rei D. João IV em que se lhe representava o miserável estado do Reino e a necessidade que tinha de admitir os Judeus mercadores que andavam por diversas partes da Europa (1643). Utilizámos amiúde as obras seguintes: “Proposta que se fez ao sereníssimo rei D. João IV a favor da gente da nação sobre a mudança dos estilos do Santo Ofício e do Fisco” (1646); “Razões apontadas a el-rei D. João IV a favor dos cristãos-novos para se lhes haver de perdoar a confiscação de seus bens, que entrassem no comércio deste Reino”; “Papel a favor dos cristãos-novos no tempo em que o príncipe regente D. Pedro tinha mandado publicar uma lei de vários castigos contra eles, movido do roubo que se fez ao Sacramento na paróquia de Odivelas, o qual papel se deu ao príncipe, sem nome, em 1671”; e “Desengano católico sobre a causa da gente da nação hebreia” (1674). Só aludimos a alguns sermões, mas reconhecemos que também eles mereciam uma abordagem especial.

O primeiro refere-se a Abimélek, nome que, aliás, designa três personagens no texto bíblico. A primeira aparece em Gén. 20-21 como filho do rei filisteu de Gerar, nos dias de Abraão.

Também aparece um filho de Gedeão com o mesmo nome que, durante o período dos Juízes, se fez eleger rei pelos notáveis de Síquem. Após ter feito morrer os seus irmãos, exerceu a realeza durante três anos, mas depois os seus companheiros levantaram-se contra ele. Cercando a pequena cidade de Tebéz, Abimélek foi morto por uma mulher que lhe lançou uma mó de pedra sobre a cabeça (Jud. 9)³. O Padre António Vieira no Sermão de Santa Catarina refere-se a este último Abimélek⁴. Um outro rei filisteu de Gat, de seu nome Akish, deu guarida a David que se refugiou em sua casa depois de se ter dirigido à cidade de Nob⁵. Acontecendo que os oficiais da corte o tentaram apanhar, o fugitivo teve medo e fez-se tolo. Refugiou-se então no deserto de Judá (1 Sam. 21, 1-16). Foi na sequência da viagem que fez para ir procurar escravos refugiados junto de Akish que Semeil foi condenado à morte por Salomão (1 Reg. 2, 36-46).

Vieira menciona também os Macabeus⁶ a propósito da defesa que os Hebreus procuraram contra a opressão dos Selêucidas. Nessa ocasião,

³ Em Jud. 9 aparece o célebre apólogo de Yotam, um dos primeiros da poesia gnómica em Israel. Vêm relatadas a revolta dos siquemitas contra Abimélek, a destruição de Síquem e a conquista de Migdal-Síquem, terminando com o assédio de Tebec e a morte de Abimélek. – Tebes aparece em Jui. 9, 50 e em 2 Reg. 11, 21.

⁴ Na *História do Futuro*, ao falar de certos prodígios dos Israelitas evoca Abimélek: «Que emboscada como a de Abimélek em que os bosques e as sombras caminhavam juntamente e os soldados com eles?».

⁵ Localidade da Palestina situada perto de Jerusalém na vertente oriental do Monte Scopus.

⁶ Os Macabeus (מַכַּבִּים ou מַכְבִּים, Makabim em hebraico) são uma família judaica que conduziu a resistência contra a política de helenização forçada pelos Selêucidas, no séc. II a. C. Criaram a dinastia dos Asmoneus. O sobrenome de «Macabeu» é o de Judá, terceiro filho do sacerdote Matatias. A etimologia não é segura. Trata-se do acrónimo «MaKaBi» formado das primeiras letras do versículo bíblico «Mi Kamô'ha Ba-elim Hachem», que quer dizer «Quem é como Ti entre os deuses, Senhor?», ou da palavra MaQaB, que significa «martelo». Numerosos clubes desportivos israelitas têm este nome porque este nome «martelo» toma o sentido de «movimento». – Na tradição cristã, o nome de Macabeus é reservado aos sete filhos e à sua valorosa mãe, cujo martírio é relatado em 2 Mac. A insistência deste segundo livro no martírio e sobre a ressurreição dos mortos é provavelmente a origem do sentido derivado de «cadáver» que tomou o nome de Macabeu. – Vid. os dois livros dos Macabeus que cobrem os anos 175-134 a. C. Relatam a actividade dos três filhos de Matatias: Judá, Jónatas e Simão que, face ao helenismo pagão dos sucessos-

Numénio e seus companheiros voltaram de Roma com cartas dirigidas aos reis e aos povos vizinhos:

Nós resolvemos então pedir aos reis e aos países, que não lhes causem mal, nem lhes façam guerra, a eles, às suas cidades, e aos seus campos, e nem se aliem a seus inimigos. Aprouve-nos aceitar seu escudo. Se judeus apóstatas se refugiaram junto a vós, entregai-os ao sumo-sacerdote Simão, para que ele os castigue segundo sua lei.⁷

II. Fundamentação no Novo Testamento

Mais adiante, o grande padre jesuíta serve-se de algumas passagens do Novo Testamento a fim de defender o seu ponto de vista. Começa por lembrar a passagem em que se lê que, se Cristo e os apóstolos pregassem aos gentios como faziam aos judeus, muitos daqueles se teriam convertido. Em Lc. 10, 13 diz-se:

Vae tibi, Chorazin! Vae tibi, Bethsaida! Quia si in Tyro et Sidone factae fuissent virtutes, quae in vobis factae sunt, olim in cilicio et cinere sedentes paeniterent. O Verbo de Deus limitou-se a anunciar a Boa Nova aos Judeus, por isso deve cuidar-se dela.

E ainda noutra passagem: *In viam gentium ne abieritis.* A missão de Cristo era pregar aos judeus e não aos gentios. E logo a seguir: *Non sum missus nisi ad oves, quae perierunt domus Israel*⁸. Escreve Vieira:

De onde se colhe claramente que quem é mandado por Deus a procurar a fé de uma nação, deve tratar dela eficazmente, ainda que seja como manifesto detrimento da fé de outra. (p. 55)⁹

res de Alexandre, especialmente de Antíoco IV Epifanes, se manifestaram com denodo e determinação.

⁷ A mesma carta foi enviada ao rei Demétrio, a Átalo, a Ariarates, a Arsaces e a todos os países: a Sampsamo, aos espartanos, a Delos, a Míndo, à Siciónia, à Cária, a Samos, à Panfília, à Lícia, a Halicarnasso, a Rodes, a Fasélides, a Cós, a Siden, a Arado, a Gortine, a Gnido, a Chipre e a Cirene. A cópia dela foi enviada ao sumo-sacerdote Simão.

⁸ Aquela ideia confirma-se em Mt. 10, 5-6: *Hos duodecim misit Jesus, praeicipiens eis, dicens: In viam gentium ne abieritis, et in civitates Samaritanorum ne intraveritis, sed potius ite ad oves quae perierunt domus Israel.*

⁹ Em Mt. 11, 19 encontra-se a mesma ideia.

Vieira lembra também a parábola do trigo e do joio que devem crescer até ao fim dos tempos para então se separar um do outro (Mt. 13, 24-30; Mt. 13, 36-42). Com isto quer significar que judeus e cristãos devem coexistir e que não se devem eliminar os que são considerados maus. No Sermão dos Bons Anos, pregado em Lisboa na Capela Real, no ano de 1642, escreve acerca da cizânia. Vieira recomenda a leitura de Isaías cc. IX-X, comentado assim:

Isto mesmo julgam, aprovam e aconselham universalmente todas as nações do mundo, católicas e políticas, e o sentem assim os mesmos Portugueses, tirando alguns poucos, que, levados mais de apreensão geral que de fundamentos sólidos e verdadeiros, o contradizem, sendo os que o aprovam e desejam as pessoas mais qualificadas do Reino, assim na limpeza do sangue, como nas letras, virtudes, religião, inteligência e experiência do governo, e as mais zelosas da propagação da Fé, aumento e conservação da coroa de V. M., honra e fama da acção portuguesa, destruição e ruína de todos os inimigos dela.

O ilustre padre jesuíta afirma que os príncipes católicos admitem e favorecem os mercadores portugueses e, sendo assim, porque há-de Portugal expulsá-los? Isto é querer ser demasiado justo contra o que aconselha o Espírito Santo: *Noli esse nimius iustus* e, por conseguirmos a virtude, virmos a dar nos extremos em que a mesma virtude se perde. S. Bernardo escreve na *Epistola XCI ad Abbates SueSSIONE (Soissons) congregatos*:

Ne ergo in vacuum vos (quod absit) convenisse subsannent qui dicunt vobis, Euge! euge! contendite, obsecro, bonas facere vias vestras et studia vestra, quae profecto nimis bona esse non possunt. Esto quod possis nimium fortassis esse justus, possis et nimium sapiens: sed plane bonus ultra modum esse non potes. Et quidem lego: Noli esse nimium justus (Eccle. VII, 17); lego: Non plus sapere quam oportet sapere (Rom. XII, 3): nunquid autem, aut, Ne sis nimium bonus; aut, Non plus bonus quam oportet? Nemo esse bonus plus quam oportet potest. Bonus erat jam Paulus; et tamen nequaquam contentus, libenter se ad ea quae ante sunt, extendebat, posteriora obliviscens (Fil. III, 13), et se ipso semper melior effici studens. Solus Deus melior se ipso esse idcirco non vult, quia non valet. Lê-se em Eccle. 7, 16-17:

Não sejas demasiadamente justo, nem demasiadamente sábio; por que te destruirias a ti mesmo?

טז אל - תהי צדיק הרבה, ואל - תתחכם יותר: למה, תשומם.

יז אל - תרשע הרבה, ואל - תהי סכל: למה תמות, בלא עתך¹⁰

O Padre António Vieira verte do seguinte modo: *Noli esse iustus multum neque plus sapias quam necesse est ne obstupescas*¹¹. Schönberger sintetiza deste modo: «a virtude como meio» e cita Aristóteles e Hesíodo. Em suma, *in medio virtus*¹².

Por outro lado, o Judeu cuida que basta a fé no coração conforme o salmista. Basta viver assim e não passar à Lei Nova que pressupõe a cruz. Lê-se no Sal. 37, 30-31:

פי-צדיק יהגה חכמה ולשונו תדבר משפט 37:30

תורת אלהיו בלבו לא תמעד אשריו 37:31¹³

Vieira diz que os que vão a ser queimados preferem isso a denunciar os que não declaram; dar a vida por outrem só pode ser sobrenatural. E cita Jo. 15, 13: *Maiorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis* (Io. 15,13). Ou seja, ninguém está disposto a dar a vida por seu parente ou amigo, principalmente quando ambos se podem salvar.

O que os homens da nação querem é que não haja distinção entre cristãos velhos e cristãos novos. E cita Rom. 10, 11-15:

¹⁰ NV: *Noli esse nimis iustus, neque sapiens supra modum! Cur te perdere vis? noli esse stultus! Cur mori debeas in tempore non tuo? Noli esse iustus multum neque plus sapias quam necesse est ne obstupescas, ne impie agas multum et noli esse stultus ne moriaris in tempore non tuo.*

¹¹ Ludger Schwienhorst-Schönberger traduz: «Sei nicht allzu gerecht und bemühe dich nicht, über Massen weise zu sein! Warum willst du dich zugrunde richten? sei nicht allzu frevlerisch (rashah), und sei kein Tor! Warum willst du vor deiner Zeit sterben?» (*Herders Theologischer Kommentar zu Alten Testament*, ed. de Erich Zenger, Kohelet, Freiburg-Basel-Wien, 2004, pp. 391-392).

¹² Equivale a dizer: *Ius summum saepe summa est malitia*. (Terêncio, *Heauton Timorumenos*). Muitas vezes o direito exagerado é a extrema maldade ou justiça extrema é extrema injustiça. Na linguagem jurídica: *Noli esse iustus nimis, noli nimium esse iustus, summum ius, summa iniuria, summum ius interdum summa iniuria est, summum ius summa plerumque est iniuria, summum ius plerumque est iniuria, summum ius suprema est iniuria*.

¹³ NV: *Os iusti meditabuntur sapientiam, et lingua eius loquetur iudicium; lex Dei eius un corde ipsius, et non vacillabunt gressus eius.*

Dicit enim Scriptura: omnis qui credit in illum non confundetur¹⁴; non enim est distinctio Iudaei et Graeci, nam idem Dominus omnium dives in omnes qui invocant illum omnis enim quicumque invocaverit nomen Domini salvus erit¹⁵ quomodo ergo invocabunt in quem non crediderunt aut quomodo credent ei quem non audierunt quomodo autem audient sine praedicante; quomodo vero praedicabunt nisi mittantur sicut scriptum est quam speciosi pedes evangelizantium pacem evangelizantium bona.

Os cc. 9-11 da Carta aos Romanos abordam a questão de Israel, que recebeu muitos privilégios ao longo da história. Deus não é infiel e não é injusto. A infidelidade e a chamada foram previstas no AT. Os Judeus desprezaram a justiça de Deus. Moisés anunciou-a e, por isso, eles são indesculpáveis. Logo no início do c. 11, Paulo pergunta:

Deus teria rejeitado o seu povo? Certamente que não! Não sou eu mesmo Israelita, da raça de Abraão, da tribo de Benjamim?

Há um resto que permanece, haverá uma restauração futura. Israel continua a ser o povo eleito (11, 16-24) e a sua conversão será um facto (vv. 25-32). No fundo, estamos perante um mistério inexplicável ao espí-

¹⁴ Is., 28, 16: *Idcirco haec dicit Dominus Deus: «Ecce ego fundamentum ponam in Sion, lapidem, lapidem probatum, angularem, pretiosum, fundatum; qui crediderit, non turbabitur.* – Paulo disse aos Judeus de Jerusalém que também ele o era, que foi aos pés de Gamaliel que foi formado na exacta observância da Lei e de nossos Pais, e que estava cheio do zelo de Deus: «Ἀνδρες ἀδελφοὶ καὶ πατέρες, ἀκούσατέ μου τῆς πρὸς ὑμᾶς νυνὶ ἀπολογίας. ἀκούσαντες δὲ ὅτι τῇ Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ προσεφώνει αὐτοῖς, μᾶλλον παρέσχον ἡσυχίαν. καὶ φησὶν· Ἐγὼ μὲν εἰμι ἀνὴρ Ἰουδαῖος, γεγεννημένος ἐν Ταρσῷ τῆς Κιλικίας, ἀνατεθραμμένος δὲ ἐν τῇ πόλει ταύτῃ παρὰ τοὺς πόδας Γαμαλιήλ, πεπαιδευμένος κατὰ ἀκρίβειαν τοῦ πατρῷου νόμου, ζηλωτὴς ὑπάρχων τοῦ Θεοῦ καθὼς πάντες ὑμεῖς ἐστε σήμερον (Act., 22, 1-3). «Νός, nós somos Judeus de nascimento, e não pecadores entre os pagãos» (Gal. 2, 15). Quando o tribuno veio perguntar a Paulo: «Diz-me, tu és cidadão romano?», a resposta foi positiva (Act., 22, 27-28): «προσελθὼν δὲ ὁ χιλιάρχος εἶπεν αὐτῷ· Λέγε μοι, εἰ σὺ Ρωμαῖος εἶ. ὁ δὲ ἔφη· Ναί. ἀπεκρίθη τε ὁ χιλιάρχος· Ἐγὼ πολλοῦ κεφαλαίου τὴν πολιτείαν ταύτην ἐκτησάμην. ὁ δὲ Παῦλος ἔφη· Ἐγὼ δὲ καὶ γεγέννημαι»; NV: *Accessus autem tribunus dixit illi: Dic mihi, tu Romanus es? At ille dixit: «Etiam». Et respondit tribunus: «Ego multa summa hanc consequutus sum». Et Paulus ait: «Ego autem et natus sum».*

¹⁵ Rom. 10, 13: *Omnis enim quicumque invocaverit nomen Domini salvus erit»: pas gar os an epikaleshtai to onoma kuriou swqhsetai.*

rito humano. Os vv. 33-36 são um hino à sabedoria misericordiosa de Deus.

A inquisição costuma castigar severamente a causa hebraica. Eram os mesmos vícios com que Deus decretou o dilúvio (Gen. 6, 12):

Cumque vidisset Deus terram esse corruptam-omnis quippe caro corruperat viam suam super terram.

Mas, depois, concluindo que não voltaria a usar tal meio fez um contrato com os homens e disse que não voltaria a usar tal forma de castigo (Gen. 8, 21):

Odoratusque est Dominus odorem suavitatis et ait ad eum nequaquam ultra maledicam terræ propter homines sensus enim et cogitatio humani cordis in malum prona sunt ab adulescentia sua non igitur ultra percutiam omnem animantem sicut feci.

III. Fundamentação no Cristianismo Primitivo

Passando aos primeiros cristãos que eram de origem judaica, o “príncipe dos oradores portugueses” escreve:

Que diremos da fé, lágrimas e penitência da Madalena e das mais santas mulheres, primas do Salvador? A quem não admirarão as exemplares virtudes dos santos – Marcial, Trofimo, Crescêncio, Timóteo, Erodião, Onésimo, Dimas, Ninfa, Pafa, Crastes, Prisco, Secundiano, Rufo, Apolónio, Quarto, Crispo, Tarteso, Ampolfo, Filémon, Demétrio, José, e outras inumeráveis, que a santidade de sua fertilíssima oliveira¹⁶, Cristo Jesus, produziu para glória e crédito da sua Igreja?¹⁷

Israel permanece o povo eleito. S. Paulo utilizou a comparação da oliveira para explicar as relações dos pagãos e dos judeus convertidos na economia da Redenção. A oliveira é o povo de Deus; os patriarcas são a sua raiz; os judeus os ramos naturais. Os judeus não convertidos foram cortados e no seu lugar foram enxertados os pagãos convertidos.

¹⁶ Vid Rom. 11, 17-24 sobre a oliveira.

¹⁷ Sobre o martírio, vid. *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiana*, dir. de Ângelo di Bernardino, vol. II, Roma, 1984, artigos “Martírio Cristiano” por W. Rordorf; “Culto dei Martiri, dei Santi e delle Reliquie” por V. Saxer; “Atti, Passione, Legende” por V. Saxer; “Inscrizioni relative ai martiri” por N. Duval; “Iconografia” por F. Bisconti.

Na Igreja depois de Pedro houve os papas Lino, Cleto e Evaristo, diz Vieira, e na de Jerusalém houve 15 prelados judeus convertidos que se entregaram à pregação do Evangelho, tendo muitos Judeus abraçados a fé cristã. Mas nisto que afirma o Padre António Vieira nem tudo está correcto, pois se Pedro era judeu já o mesmo não pode dizer-se dos outros dois. Lino era natural de Volterra, na Etrúria, e Anacleto, ou Cleto, era romano de origem grega¹⁸.

IV. Judeus Convertidos

O grande pregador escreve acerca de alguns Judeus convertidos:

E nos tempos mais modernos, houve sempre varões insignes assinaladíssimos em virtude e acérrimos defensores da Fé de Jesus Cristo, como foram Santo Helião¹⁹, arcebispo de Toledo, escritor nobilíssimo espanhol; Miguel Adão, alemão; Nicolau de Lira, inglês²⁰; Paulo Herédio, Pedro Afonso, inimigos declarados dos erros da sua nação e zeladores da Fé de Jesus Cristo; Paulo Burgense, D. Afonso de Cartagena, e outros muitos que refere Eusébio, a quem elogiou o padre frei Jerónimo, escritor gravíssimo e venerado em todas as virtudes²¹.

É também conforme à sentença comum de todos os teólogos, os quais assentam que, para defesa e conservação dos reinos, podem os príncipes confederar-se e chamar e unir a si qualquer género de infiéis.

¹⁸ Não menciona São Clemente, romano, de origem hebraica, que é o autor da Epístola de Clemente Romano (segundo Clemente de Alexandria e Orígenes), o primeiro documento de literatura cristã, endereçada à Igreja de Corinto, em que defende primazia da sé de Roma; pede para que recebam os bispos que tinham sido expulsos injustamente dizendo: «Se algum homem desobedecer às palavras que Deus pronunciou através de nós (plural majestático), saibam que esse tal terá cometido uma grave transgressão, e se terá posto em grave perigo». E S. Clemente incita então os Coríntios a “obedecer às coisas escritas por nós através do Espírito Santo» (São Clemente, *Epístola aos Coríntios*, Ep. 59). «Um Deus, um Cristo, um Espírito de graça» (*Carta aos Coríntios* 46, 6; «Como Deus vive, assim vive o Senhor e o Espírito Santo» (*Carta aos Coríntios* 58, 2.).

¹⁹ Em vez de Julião de Toledo (642-690).

²⁰ Era francês e não inglês.

²¹ Não pode ser Eusébio de Cesareia. Frei Jerónimo é S. Jerónimo.

Aproveitamos esta afirmação para identificar algumas das personalidades referidas por Vieira.

1. ALFONSO DE Cartagena (Burgos, 1384 – Villasandino, 1456), que foi bispo de Burgos, escreveu obras sobre história, moral e outros temas. Contam-se ainda um comentário ao Salmo “Judica me, Deus” e o famoso *Defensorium fidei*, também chamado *Defensorium unitatis christianae* (1449-50), que é um texto em defesa dos Judeus convertidos.

2. Julian of Toledo (642-690), nasceu de uma família judia em Toledo. Discípulo de Santo Eugénio II e arcebispo de Toledo, foi o primeiro prelado a ter a primazia sobre toda a Península Ibérica, posição que assegurou por ter sido envolvido no envenenamento de Wamba, rei dos Visigodos.

Presidiu a vários concílios e fez a revisão da liturgia moçárabe. Foi um escritor diversificado. Encorajou os reis visigodos a agirem duramente contra os Judeus. Por exemplo, ao presidir ao 12.º concílio de Toledo, induziu o rei Erwig a promulgar várias leis anti-judaicas. A pedido de Erwig, em 686, escreveu *De Comprobatione Aetatis Sextae Contra Judaeos*, em que trata das profecias messiânicas da Bíblia para converter os Judeus.

3. Nicolau de Lira (Vieille-Lyre, Evreux, Normandia, ca. 1270 – Outubro de 1349), ou Nicolaus Lyranus²², talvez de origem judaica, um mestre franciscano situado entre os mais importantes biblistas da Idade Média. As suas obras principais são: *Postilla litteralis et perpetuae in universam S. Scripturam*, o primeiro grande comentário à Bíblia (*Postilla litteralis super totam Bibliam* (1322-1331), que ele completou com *Postilla moralis*. Utilizou os textos hebraicos e serviu-se de comentários de Rashi (Rabbi Salomon Iarchi ou Ischaki de Troyes, 1040-1105). A *Postilla litteralis* encontrou grande eco por toda a parte e foi traduzida para castelhano, catalão e alemão. Em 1429-1431 elaborou o bispo de Burgos, Pablo de Santa María, 1100 críticas *Additiones ad postillam Nicolai de Lyra super Biblia*, que geraram uma grande polémica. A *Postilla litteralis et moralis in Vetus et Novum Testamentum* foi impressa em Roma em 1471-72, depois em Estrasburgo, em 1492 (reed., Frankfurt/Main, 1971). E com a *Glossa ordinaria* (desde a edição de Veneza, 1495, até à de Antuérpia, 1634). O dito «Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltaste» testemunha a forte influência sobre a exegese da Reforma. No *Tractatus de differentia nostrae translationis ab hebraica littera in*

²² O Padre António Vieira diz que Lira era inglês, o que não é correcto.

veteri testamento, 1333, mostra as diferenças entre o seu texto e a Vulgata.

Nicolau de Lira utilizou as fontes ao dispor, a maior parte hebraicas, e outros comentários rabínicos, copiosamente tirados de Rashi, o *Pugio Fidei* de Raimundo Martí²³ e os comentários de Tomás de Aquino.

A sua obra tornou-se o manual mais consultado até ao séc. XVI. Martinho Lutero depende muito dele. Como outros autores do séc. XIV, preocupou-se com a conversão dos Judeus, aos quais dedicou diversos escritos. Lira escreveu *Pulcherrimae quaestiones Iudaicam perfidam in catholicam fide improbant*, que veio a ser uma das fontes de Martinho Lutero utilizada no livro *On the Jews and Their Lies*²⁴.

O Padre António Vieira serviu-se de Nicolau de Lira no Sermão do Bom Ladrão (1655): «Encomendou el-rei D. João, o Terceiro, a S. Francisco Xavier o informasse do estado da Índia, por via de seu companheiro, que era mestre do Príncipe; e o que o santo escreveu de lá, sem nomear ofícios nem pessoas, foi que o verbo *rapio* na Índia se conjugava por todos os modos. A frase parece jocosa em negócio tão sério, mas falou o servo de Deus como fala Deus, que em uma palavra diz tudo. Nicolau de Lira, sobre aquelas palavras de Daniel: *Nabucodonosor rex misit ad congregandos satrapas, magistratus et iudices* (Dan. 3, 2), declarando a etimologia de sátrapas, que eram os governadores das províncias, diz que este nome foi composto de *sat* e de *rapio*: *Dicuntur satrapae quasi satis rapientes, quia solent bona inferiorum rapere*: Chamam-se sátrapas, porque costumam roubar assaz²⁵. E este assaz é o que especificou melhor S.

²³ O dominicano catalão Raymundus Martí (+ 1286) foi um dos polemistas mais importantes da Idade Média.

²⁴ *Von den Juden und ihren Lügen* (“Sobre os Judeus e as suas mentiras”) é um tratado escrito em Janeiro de 1543 pelo teólogo protestante Martinho Lutero, em que defende a perseguição dos Judeus, a destruição dos seus bens religiosos, assim como o confisco do seu dinheiro. O Padre António Vieira nos seus sermões ataca com dureza a reforma protestante.

²⁵ A etimologia referida não corresponde, pois sátrapa (grego σατράπης satrápēs, do antigo persa xšaθrapā (van), i.e. «protector da terra/país») era o nome dado aos governadores das províncias, chamadas satrapias, nos antigos impérios aqueménida e sassânida da Pérsia. Cada satrapia era governada por um sátrapa, que era nomeado pelo rei. Para evitar a corrupção, o Rei dos Reis (Imperador Persa) possuía uma rede de espões que foi chamada de “Os olhos e ouvidos do Rei”. Após a conquista de Alexandre o Grande, esse sistema de administração foi mantido. Segundo os antigos autores gregos (Heródoto, Tucídides e frequentemente Xenófanes), é traduzido por satrápēs “tenente, governador,” nos documentos – da Babiló-

Francisco Xavier, dizendo que conjugam o verbo *rapio* por todos os modos. O que eu posso acrescentar, pela experiência que tenho, é que não só do Cabo da Boa Esperança para lá, mas também das partes daquém, se usa igualmente a mesma conjugação. Conjugam por todos os modos o verbo *rapio*, porque furtam por todos os modos da arte, não falando em outros novos e esquisitos, que não conheceu Donato nem Despautério».

4. PABLO DE HEREDIA – Escritor aragonês, polemista anti-judaico convertido, nascido cerca de 1405 em Aragão, morreu na idade avançada depois de 1486. Baptizado tarde, atacou o judaísmo. A fim de atacar o Talmud e os seus comentadores, escreveu um tratado místico, *Iggeret ha-Sodot (Epistola Secretorum)*.

Paulo de Heredia terá colaborado na Poliglota de Alcalá, mandada elaborar pelo Cardeal Ximenez, em 1502²⁶.

nia e Egipto e em Ezra e Nehemiah por “pakha”, “governador”; e o sátrapa Mazzeus de Cilícia e Síria, no tempo de Dario III e Alexandre (Arriano iii. 8), chama a si mesmo nas suas moedas “Mazdai, [que está] acima do país além do Eufrates e Cilícia.” Quando Ciro o Grande (c. 576 – Julho de 529 a.C.) estava à frente do maior império do mundo fora da China, ele adoptou o princípio de organização dos Assírios, que primeiro organizaram os seus territórios conquistados em províncias, governadas por reis-clientes. A principal diferença era que, na cultura persa, o conceito de reino era indissociável do de divindade: a autoridade divina implicava o direito divino dos reis. Os vinte sátrapas nomeados por Ciro não eram reis, mas vice-reis governando em nome do rei. Dario I deu às satrapias uma organização definitiva, aumentou o seu número para vinte e três e fixou seu tributo anual (Inscrição de Behistum).

²⁶ A *Poliglota de Alacalá* ou *Bíblia Poliglota Complutense* é o nome por que é conhecida a primeira edição poliglota da Bíblia por inteiro, projecto do Cardeal Cisneros. Incluía as primeiras versões impressas do Novo Testamento grego, a Septuaginta completa e o Targum Onkelos. Das seiscentas impressas, apenas 123 chegaram aos nossos dias. O *Novo Testamento* estava completo e impresso em 1514, porém não se deu sua publicação enquanto se trabalhava ainda no *Velho Testamento* para que pudessem vir à luz como uma única obra. Por essa época, notícia do projecto chegou até o conhecimento de Erasmo de Roterdão que produziu sua própria edição impressa do *Novo Testamento* grego. Erasmo obteve do imperador Maximiliano e do papa Leão X o privilégio de publicação exclusiva por quatro anos. Este texto tornou-se o *Textus receptus* e suas edições posteriores foram a base para o *Novo Testamento* da versão do rei James. O *Velho Testamento* complutense estava completo em 1517, mas por força do privilégio obtido por Erasmo a publicação da *Poliglota Complutense* foi adiada até que o papa Leão X pudesse sancioná-la, em 1520. Acredita-se que sua distribuição foi reduzida até 1522. O cardeal Cisneros morreu em Julho de 1517, cinco meses após o término da obra e não chegou a ver sua publicação. Primeira página do original, com o brasão cardi-

Atacou os Judeus servindo-se da Cabala. As duas personagens em conflito são Capnio (Reuchlin) e o inquisidor.

5. PABLO DE SANTA MARÍA – Selemoh-Ha Leví, depois de convertido com o nome Pablo de Santa Maria, conhecido como «O Burgen-se» (Burgos, ca. 1350-30 de Agosto de 1435), poeta, erudito e historiador espanhol hispano-hebreu, judeu converso, foi conselheiro de Henrique III, escritor teólogo e comentador bíblico e bispo de Cartagena e de Burgos.

Recebeu uma esmerada educação na judiaria burgalesa, onde foi rabino-mor, mas, depois de ter ouvido Vicente Ferrer, abjurou do judaísmo, converteu-se ao catolicismo e baptizou-se com o nome de Pablo Garcia de Santa Maria (Julho de 1390 ou de 1391, coincidindo com os mais terríveis assaltos às judiarias de toda a Idade Média).

O *Scrutinium Scripturarum*²⁷, obra que compôs sob o nome de «Burgense» no fim da vida, goza de fama internacional. Expõe em forma de diálogo os erros dos judeus, refutando-os e explicando os mistérios da fé cristã. Está dividida em duas partes: a primeira sobre a disputa entre Saulo e Paulo de polémica contra os erros dos Judeus; a segunda é um diálogo entre o mestre e o discípulo, uma exposição da fé cristã.

É também autor das *Additiones* às *Postillae* de Nicolau de Lira em que refuta este autor pelo facto de se servir muito dos autores judeus e de enveredar pelo sentido literal da Sagrada Escritura em detrimento do sentido espiritual.

Obras: *Las siete edades del mundo o Edades trovadas*, poema em octavas reales, em que se hace la historia completa del mundo desde la creación, dedicado a Catarina de Lancaster em 1430; *Suma de crónicas de*

nalício de Cisneros. A *Poliglota Complutense* foi publicada em seis volumes. Os primeiros quatro volumes contêm o *Velho Testamento*. Cada página consiste em três colunas de texto paralelo: hebraico à esquerda, a *Vulgata* no meio e a Septuaginta grega na última coluna. Em cada página do Pentateuco o texto aramaico (Targum de Ónkélos) e sua tradução para o latim estavam na parte inferior. O quinto volume, o *Novo Testamento*, consistia em colunas paralelas do texto grego e da *Vulgata*; O sexto volume continha dicionários de hebraico, aramaico e grego e textos de apoio. Um fac-símile em tamanho fólho foi publicado em Valência entre 1984 e 1987, reproduzindo os cinco primeiros volumes a partir da cópia da Biblioteca dos Jesuítas em Roma. O raro sexto volume foi reproduzido a partir da cópia da Universidade de Madrid.

²⁷ Publicada em Estrasburgo em 1469.

España, Generación de Jesucristo, Cena del Señor. Da mesma época é o *Additiones ad postillam magistri Nicoali Lyra* (1270-1340)²⁸.

6. PEDRO AFONSO – Petrus Alphonsi (também conhecido por Peter Alfonsi; nascido Moses Sepharadi) (Huesca, Aragão, 1062 – ca. 1140), Nos *Dialogi in quibus impiae Judaeorum opiniones refutantur* (Colónia, 1536) tenta a conversão dos Judeus.

Outro tratado controverso escrito em forma de diálogo é o *Inter Petrum Christianum et Moysem Hæreticum* que se diz ser de Petrus Alphonsi. Na Universidade de Cambridge há um manuscrito com o título de *De Conversione Petri Alfonsi Quondam Judæi et Libro Ejus in Judæos et Sarracenos*, que vem mencionado em Steinschneider²⁹. Pedro Afonso escreveu ainda outras obras de *Dialogi contra Iudaeos*.

V. Outros autores polemistas Anti-Judaicos

Foram autores importantes, que eram cristãos e não judeus convertidos:

1. Alfonso de Spina (Espina)

Foi um dos maiores inimigos dos Judeus e do Judaísmo, ao qual nunca pertenceu, apesar do que dizem Jost e Amador de los Rios. Foi geral da ordem franciscana, reitor da Universidade de Salamanca e confessor do rei Henrique IV de Castela. Grande inimigo dos Judeus e dos conversos, escreveu entre 1458 e 1461 o famoso *Fortalitium Fidei contra Judaeos, Saracenos aliosque christianae fidei inimicos*. A 3.^a parte é directamente contra os Judeus.

2. Alonso Tostatus de Madrigal (Madrigal, Castela-Bonilla de la Sierra, ca. 1400 – 3. 9. 1455) – estudou filosofia, teologia, direito canónico, grego e hebraico em Salamanca. Foi cónego em Valladolid e escolástico na catedral de Salamanca. Deputado ao concílio de Basileia, disputou em 1443 em Siena perante Eugénio IV; em 1449 bispo de Ávila, e daí ser conhecido por «Abulensis». Defendeu a ortodoxia no seu *Defensorium*, escrito contra Torquemada e outros críticos.

3. Jerónimo de Santa Fé – O seu nome judaico era Ibn Vives Lorki (Joshua ben Joseph Al-Lorqui) devido à terra da sua naturalidade (Lorca, Múrcia). Foi um médico e notável escritor sob o nome de Gerónimo de Santa Fe (*Hieronymus de Sancta Fide*). Joshua ha-Lorki foi baptizado

²⁸ *História do Futuro*, vol. I, c. 12:

²⁹ *Polemische und Apologetische Literatur*, 1877, p. 224 [19].

antes de Vicente Ferrer fazer os seus sermões em Lorca. Era muito versado no Talmud e na literatura rabínica. Foi chamado “megaddef” (= “O DIFAMADOR, CALUNIADOR”) a partir das palavras iniciais do seu nome, Maestro Geronimo de Santa Fé.

Pretendeu, a partir do Talmud, provar que o Messias já tinha chegado na pessoa de Jesus. Para esse fim convenceu o papa Bento XIII (Pedro de Luna), de quem era médico, a preparar uma disputa pública com intelectuais, que teve lugar em Tortosa, na presença do papa, em 1413-1414.

Um dos seus livros intitulou-o *Tractatus Contra Perfidiam Judaeorum*; o outro com o nome de *De Judæis Erroribus ex Talmuth*. Foram editados juntamente com o título de *Hebræomastix ou Contra Judaeorum perfidiam et Thalmud tractatus duo*, em 1412 e depois editados em Augsburgo, 1468; Zurique, 1552; etc.; foram impressos no vol. 3 da *Bibliotheca Maxima Veterum Patrum* (Frankfurt, 1602).

Don Vidal Benveniste escreveu uma resposta para contrariar os artigos de Santa Fé com o título de *Kodesh ha-Kodashim*, e por Isaac Nathan ben Kalonymus no seu *Tokaḥat Mat'eh*.

4. Pablo Christiani ou Frei Paul Christian nasceu de uma família judaica com o nome de Saulo. Converteu-se ao cristianismo e tornou-se dominicano. Participou na Disputa de Barcelona (1263) Nahmanides. Seguiu a ideia de Nicholas Donin de banir o Talmud³⁰. Os seus argumentos centram-se no material “irracional” no interior do texto.

O Padre António Vieira refere ainda os nomes de António Possevin³¹, do ilustre canonista português Agostinho Barbosa (Agostino, Augustinus)³², de Oldrado da Ponte³³, de Juan de Mariana (?-1135)³⁴. Refere ainda S. João de Deus como tendo sido judeu, o que não corresponde.

³⁰ Nicholas Donin (Nicolas Donin) de La Rochelle foi um judeu convertido ao cristianismo no séc. XIII. É conhecido pela disputa de Paris de 1240.

³¹ Possevin (Mântua, 1533 ou 1534-Ferrara, 26 de Fevereiro de 1661) distinguiu-se como eminente teólogo, pregador e enviado papal.

³² Agostinho Barbosa (Guimarães, 1589 – 1649) estudou direito canónico na Universidade de Coimbra, tendo depois seguido para Roma. Esteve bastante tempo em Madrid e seguiu para a Itália novamente. Notabilizou-se como grande canonista, tendo deixado uma vasta obra. Foi sagrado bispo de Ugento, em Roma, em 22 de Março de 1649. A sua obra inclui mais de 30 volumes. De referir ainda: *Pastoralis Sollicitudinis, sive de Officio et Potestate Episcopi Tripartita Descriptio* (Roma, 1621; Lião, 1629, 1641, 1650, etc.); *Variae Juris Tractationes* (Roma, 1632, Lião, 1634, Genebra, 1662, Veneza, 1705; Lião, 1631 e 1644, Estrasburgo, 1652); *Juris Ecclesiastici Universi Libri III* (Lião, 1633, 1645, 1718).

VI. Bulas Papais mais significativas acerca dos Hebreus

Relacionado com o tema anterior, há a registar algumas bulas pontifícias em que aparece o tema dos Judeus. Logo desde o início do cristianismo deparamos com autores que se mostram, como Agostinho (ca.386), adversários dos Judeus, acusando-os de cegueira, pérfidos, homens sem fé e apóstatas.

Uma bula que ficou célebre foi a *Sicut Iudaeis*, que dava protecção aos Hebreus. A bula proibia, além de outras coisas, que os Cristãos forçassem os Judeus a converterem-se ou ofendê-los, ou a tomar as suas propriedades, ou a perturbar a celebração das suas festas, ou a interferir nos seus cemitérios sob pena de excomunhão³⁵.

Sicut Iudaeis, de Calixto II, por volta de 1120. Trata-se de uma bula de protecção para os Judeus que sofreram durante a primeira cruzada (1095-1096) e foram agredidos pelos seus vizinhos cristãos. É proibido matá-los, usar violência para convertê-los, molestar as sinagogas. A bula é baseada no modelo de uma carta que começava com as mesmas palavras, enviada ao bispo de Palermo pelo papa Gregório I em 598 e que

Toda a obra de Barbosa foi editada em Lião, 1657-75, em 19 vols.; em 16 vols. *in folio*, 1698-1716; em 20 vols. in quinto, 18 vols. *in folio*.

³³ Oldrado, conhecido também como Oldrado de, jurista da escola dos Comentadores, foi discípulo de Dino del Mugello e de Iacopo d'Arena. Tomou parte em numerosas disputas públicas. É conhecido, sobretudo, por um parecer legal (*consilium*), que deu numa controvérsia política, na qual negava a universalidade do poder imperial.

³⁴ Juan Mariana – Juan de Mariana (Talavera, Toledo, 1536 – 17 de Fevereiro de 1624, Madrid) sacerdote espanhol, historiador, membro dos Monarchomachs, entrou para a Companhia de Jesus, tendo leccionado em Roma onde teve como discípulo Roberto Belarmino. Depois passou a Paria, onde as suas exposições sobre S. Tomás de Aquino lhe granjearam grande fama. A obra fundamental de Mariana é a *Historiae de rebus Hispaniae*, 20 vols., Toledo, 1592; *Tractatus VII. theologici et historici*, Colónia, 1609 (com um tratado sobre *De morte et immortalitate*, e outro sobre *De mutatione monetarum*) que foi incluída no *Index Expurgatorius*, e o levou à inquisição. Escreveu então *Discursus de erroribus qui in forma gubernationis societatis Jesu occurrunt* (Bordeaux, 1625), que é um ataque aos jesuítas.

³⁵ O Prof. Mauro Pesce apresentou na conferência de 17 de Janeiro de 1991 (II Jornadas sobre o Hebraísmo, Bolonha, Centro Inter-departamental de Estudos sobre o Hebraísmo e o Cristianismo antigo) uma relação de bulas sobre os Judeus. As últimas Jornadas (XX) tiveram lugar em Budapeste, entre 9 e 12 de Novembro de 2008.

contrastava o uso da violência como método de conversão. A formulação de Calixto é repetida por muitos papas do séc. XII ao séc. XV. Às vezes juntavam referências a problemas actuais do seu tempo. Muitos deles condenam a acusação do homicídio ritual.

Os Judeus não devem sofrer qualquer preconceito. Nós, não por condescendência de piedade cristã, e guardando nas notas de rodapé, nossos predecessores de feliz memória, os romanos pontífices Calixto, Eugénio, Alexandre, Clemente, admitimos a sua petição, e garantimos-lhes o escudo da nossa protecção. Decretamos que os cristãos os obriguem, contra a sua vontade os recusando, por violência a serem baptizados.

A bula foi depois reafirmada por outros papas incluindo Alexandre III, Celestino III (1191-1198), Inocêncio III (1199), Honório III (1216), Gregório IX (1235), Inocêncio IV (1246), Alexandre IV (1255), Urbano IV (1262), Gregório X (1272 e 1274), Nicolau III, Martinho IV (1281), Honório IV (1285-1287), Nicolau IV (1288-92), Clemente VI (1348), Urbano V (1365), Bonifácio IX (1389), Martinho V (1422), e Nicolau V (1447). Mas isso não impediu as perseguições aos Judeus. Vejamos a lista de bulas papais mais significativas, algumas delas a favor deles.

Post Miserabile, de Inocêncio III, enviada aos prelados de Europa, trata da necessidade de uma outra tentativa de Cruzada. Entre os privilégios concedidos aos que tomarem parte na cruzada está a protecção das suas propriedades enquanto estiverem fora, incluída a suspensão do pagamento e dos interesses sobre as suas dívidas aos Hebreus. A fórmula na qual tal suspensão é expressa torna-se regra nas chamadas às cruzadas sucessivas.

Etsi non displaceat, de Inocêncio III, de 1205, é uma lista enviada ao rei de França contra os Hebreus acusados de: usura, blasfémia, arrogância, uso de escravos cristãos e outras coisas. O rei é solicitado a pôr termo a tais coisas, continuando a serem mencionadas por vários papas seguintes e a serem completamente ignoradas por outros.

In generali concilio, de Honório III, 1218, dirigida ao arcebispo de Toledo, pede a aplicação da decisão do 4.º concílio de Latrão (1215) em que os Hebreus deviam usar vestes que os distinguissem dos cristãos e pagar a décima às igrejas locais. Ambas as coisas serão depois repetidas pelos papas seguintes. Os excluídos, por nós aqui identificados como os judeus e muçulmanos, também foram alvo da política papal, tal como assinalam os cânones de 67 a 70. Criticou-se a usura praticada pelos judeus, instituíram-se vestes especiais tanto para judeus como para muçul-

manos, proibiu-se a entrega de cargos públicos aos judeus e condenou-se a manutenção de ritos judaicos por parte de judeus convertidos.

Os cânones que tratam dos excluídos ressaltam a necessidade de manter-se intacta a identidade e a hegemonia cristã. Os judeus receberam um tratamento ainda mais rigoroso do que os muçulmanos, justificado pela “...blasfêmia contra aquele que foi crucificado por nossa salvação” (31), por parte dos primeiros.

Etsi Judaerum, de Gregório IX, 1233, a favor dos Hebreus.

Si vera sunt, de Gregório IX, 1239, endereçada aos reis e aos prelados de França e Espanha, ordenando o confisco e a inspecção do Talmud e de todos os outros livros hebraicos suspeitos de blasfêmias contra Cristo e a Cristandade. A destruição dos livros hebraicos será imposta várias vezes do séc. XIII ao séc. XVI.

Lachrymabilem Judaeorum, de Inocêncio IV, 1247, a favor dos Hebreus alemães que eram acusados de vários crimes.

Turbato corde, de Clemente IV, 1267, dirigida aos inquisidores em que o pontífice exprime consternação acerca de certos boatos segundo os quais os Judeus tentavam angariar para a sua religião os Cristãos.

Vineam Soreq, de Nicolau III, 1278, mandada aos Franciscanos da Áustria e Lombardia para que preparassem a pregação aos Judeus³⁶.

³⁶ O termo Soreq aparece em Is. 5, 2 חֲצֵב בּוֹ וַיִּקַּח לַעֲשׂוֹת עֲנָבִים וַיַּעַשׂ בְּאֲשֵׁי־

Soreq e não Soreth. A vinha de Soreq aparece em Is. 5, 2, significando “a vinha eleita”; e em Jer 2:21, “vinho nobre”; “soreqah” em Gen. 41, “vinho preferido”; o vale de Sorek onde habitava Dalila e ficava a norte de Dimna e de Aswdod (Jui. 16, 4). O termo hebraico indica uvas escuras e, de acordo com tradição rabínica, eram uvas muito doces e quase sempre sem bagos. No c. 15. Psalm. 79: *ejecisti gentes, et plantasti eam*. Ou soreq escolha. Nos *Analecta Hymnica Medii Aevi Orationes rhythmicæ* encontramos um texto de Udalrico Wessofontano sobre a vinha eleita: «*Quantum ad electionem palmitum dicitur: et plantavit eam electam, idest ex electis palmitibus: unde alia translatio habet, vinea soreq, quod est nobilissimum genus vitis, in quo significatur bonitas patrum. Jer. 2: ego te plantavi vineam electam, omne semen verum. Quantum ad sumptum aedificii, quod pertinet ad defensionem, dicit: aedificavit in medio ejus turrim; in quo ostenditur regia dignitas. Ez. 16: decora facta es vehementer nimis, et profecisti in regnum. Cant 4: turris David aedificata est cum propugnaculis...et olei multiplicati sunt. bonum est ergo habere intra te torcularia uino redundantia, ut fluat tibi uinum in uas tuum de uinea Sorech, poculum illud inebrians quam prae-r u m. Sor-ech enim uinea noui principii, nouae aequitatis. unde et dicitur nobis: cantate Deo uestro canticum nouum; principium eius, magnificate nomen eius ab extrema terra et. haec ergo uinea uas faciat, non iniquitatem. ideo relicta est*

Quamvis perfidiam, de Clemente VI, 1348, em que é solicitada a proteção aos Hebreus acusados de serem os causadores da peste negra.

Etsi doctoribus gentium, de Bento XIII anti-papa (Pedro de Luna), 1415, que constitui uma atitude anti-judaica.

Numquam dubitavimus, de Sixto IV, 1482, que autoriza Fernando de Aragão a nomear inquisidores para extirpar heresias e impedir as práticas judaicas entre os que se tinham convertido ao Cristianismo.

Cum nimis absurdum, de Paulo IV, 1555, também com determinações anti-judaicas.

Romanus Pontifex, de Pio V, 19 de Abril de 1566 sobre as suas sinagogas que deviam ser queimadas. As suas casas deveriam ser demolidas e eles deviam ser amontoados sob um único tecto ou num estábulo, como ciganos, para que eles entendam que não passam de prisioneiros miseráveis. Os seus Talmudes e livros de orações deveriam ser-lhes tomados. Os seus rabinos deviam ser proibidos de ensinar, sob pena de morte. “Os judeus devem pagar por terem recusado Cristo e seu evangelho; não merecem a liberdade e sim a servidão”.

Cum nos super, 17 de Janeiro de 1567, ordena que os Hebreus devam vender os seus bens, caso contrário serão requisitados e usados na casa dos catecúmenos.

Hebraeorum gens sola, de Pio V Fevereiro de 1569 (e uma outra semelhante de Novembro de 1566), sobre a ampliação da Casa dos Catecúmenos.

Hebraeorum gens, de Pio V, 1569, que acusa os Judeus de muitas culpas, inclusive mágicas.

Vices eius nos, de 1577, mandava os Judeus de Roma a enviar delegações às igrejas.

Sancta Mater Ecclesia, de Gregório XIII, 1584, confirmando a *Vices eius nos*, de 1577, ordena aos Hebreus que mandem 100 homens e 50 mulheres aos sábados à tarde para que ouçam a pregação controversista.

Antiqua Iudaeorum improbitas, de Gregório XIII, 1581, que motiva a expulsão dos Hebreus acusando-os de artes mágicas.

uinea Iudaeorum, quia iniquitatem fecit, ut scriptum est, et tunc non iudicium. nos ergo fructum feramus in Christo, ut perpetui esse mereamur. Esque panifica, per quam conficitur hic panis, anima quo credens alitur, quando inopia virtutum premitur, vel cum a perfido hoste persequitur. Tu Sorech vinea es fertilissima, qua vitis orta est benedictissima, fundens fidelibus virtutem suavissimam, quibus inebriantur eorum intima».

Christiana pietas, de Sixto V, 1586, em defesa dos Judeus contra o que haviam determinado os papas desde Paulo IV a Pio V. Permitia a impressão do Talmud, mas só depois de ser objecto de censura. Os Hebreus gozarão disto por pouco tempo, porque em 1593 Clemente retomará muitas leis precedentes que estarão em vigor até ao séc. XIX, com a bula *Caeca et obdurata*.

Cum saepe accidere, de Clemente VIII, 1592, em que os Judeus de Avinhão eram proibidos de vender os seus novos bens.

Caeca et obdurata, de Paulo III, 1593, que confirmava a bula de Paulo III pela qual os Judeus estavam proibidos de saírem dos seus guetos de Roma, Ancona e Avinhão.

Cum haebraeorum militia, de 1593, proibia a leitura do Talmud³⁷.

Apostolicae servitutis, de Paulo V, que determinava que os frades regulares estudassem Hebraico.

Exponi nobis nuper fecistis, 1610, que falava dos dotes das mulheres judias.

Sedes apostolica, de Urbano VIII, 1625, sobre os hereges em Portugal.

Iniuncti nobis, 1626, sobre os privilégios concedidos ao mosteiro de catecúmenos.

Cum sicut accepimus, 1635, sobre a obrigação de alimentar os pobres Judeus que se encontravam em prisão por dívidas.

Cum allias piae, 1636, determinava que as sinagogas dos duques de Ferrara e Urban deviam pagar uma taxa de 10 ecus.

Verbi aeterni, de Alexandre VII, 1657, sobre os direitos dos neófitos acerca do “jus gazaga”. The usual³⁸.

³⁷ Em 1596, saiu um Index alargado que incluía a ordem de que se queimassem livros judaicos; em 1604, o Rabino Joshua Ascarelli, sua mulher e quatro filhos foram mandados para a Casa a fim de serem lavados ao cérebro e baptizados.

³⁸ Era a expressão corrente italiana (de origem talmúdica) que designa o direito da *Hazakah*, especialmente concernente ao arrendamento de casas no gueto de Roma. Clemente VIII fez dele parte das leis relativas aos Judeus. Várias publicações contêm casos sujeitos a esta lei. – Vid. *Genesi e natura del diritto di Gazaga ossia Parere per la verit`a sulla questione Se il diritto di gazagà acquistato dagli Ebrei sotto la legislazione Pontificia siasi o no risoluto dopo la pubblicazione delle leggi Italiane*, Roma, 1872; Abraham Berliner, *Geschichte der Juden in Rom, von der ältesten Zeit bis zur Gegenwart (2050 Jahre)* (1893), Frankfurt a. M., 1893, reed., Hildesheim, 1987; Alfredo Baccelli, *Brevi note intorno al carattere del “Jus di Gazaga” in Roma*, Roma, 1892; Carla Boccato, *Istituzione del ghetto veneziano: il diritto di locazione perpetua o “jus gazaga” ed i banchi di pegno*,

Ad ea per quae, 1658, sobre o “Jus gazaga”.

Ad apostolicae dignitatis, 1662, concordata entre o colégio de neófitos e o Colégio germânico.

Illus, qui illuminate, 1663, sobre os privilégios que favoreciam as fraternidades de neófitos.

Clemente X (1670-1676) ordenou que cessasse a inquisição portuguesa, mas recusou ajudar os Judeus expulsos de Viena (1670). A pior atitude sob o domínio papal foi o encerramento das portas do gueto romano durante a noite. Nem os Judeus podiam sair nem os cristãos entrar.

Animarum saluti, de Alexandre VIII, 1690, acerca dos neófitos das Índias.

Ad radicatus submovendum, de Inocente XII, 1692, sobre a abolição de jurisdição especial.

Propagandae per universum, de Clemente XI, 1704, sobre a confirmação e extensão ordenadas por Paulo III acerca dos neófitos.

Essendoci stato rappresentato, 1705, sobre os poderes do vigário de Roma quanto à jurisdição sobre os catecúmenos e neófitos.

Salvatoris nostri vices, 1712, sobre a transferência dos “Pios Operários” para trabalharem com os catecúmenos.

Ex injuncto nobis, de Inocência XIII, 1721, sobre a proibição de objectos novos.

Nuper, pro parte dilectorum, de Bento XIII, 1726, sobre o estabelecimento de dotes para raparigas neófitas.

Emanavit nuper, 1727, sobre condições necessárias para impor o baptismo aos Judeus.

Alias emanarunt, 1729, sobre a proibição de vender coisas novas.

Postremomens, de Bento XIV, 1747, sobre o baptismo dos Judeus.

Apostolici Ministerii, 1747, sobre o direito de repúdio dos neófitos.

Singulari nobis, 1749, sobre o casamento entre Judeus e Cristãos.

Elapso proximo anno, 1751, sobre os Judeus heréticos.

A quo primum, 1751, é uma encíclica aos primazes, arcebispos e bispos da Polónia em que se abordam certas questões relativas aos Judeus.

Probe to meminisse, 1751, sobre o baptismo das crianças judias.

s. l., 1971?; Alessandro Visconti, *Gazaga*, Milão, 1908 Giovanni Ortolani, *L' Jus di gazaga e la Legge sulla imposta di ricchezza mobile*, Milão, 1911; Vittore Colorni, *Gazaga, ghetto, israeliti: voci ebraiche dal Novissimo digesto italiano*, Mântova, 1998.

Beatus Andreas, 1755, que confirma o martírio da criança Simão de Trento pelos Judeus.

Clemente XIV em 1759, quando ainda era o cardeal Ganganelli, foi à Polónia para responder ao apelo judaico relativamente às alegações sobre o “morticínio ritual”³⁹.

Pio VI renovou todas as restrições impostas desde o séc. XIII. A censura dos livros foi estritamente reforçada bem como os sermões para converter os Judeus.

Leão XII reforçou estas regras com extremo rigor e de novo defendeu a ida dos Judeus que viviam em Roma para guetos e impôs outras restrições aos Judeus. Livres dos seus guetos pela Revolução Francesa, os Judeus continuaram a estar sujeitos a voltar aos guetos.

Pio IX, na noite de Páscoa de 1848, permitiu a remoção das portas dos guetos. Depois de ter regressado de França onde se tinha refugiado por causa da revolução, regressou tão mais agreste que acusou os Judeus desses movimentos revolucionários e manteve o gueto em Roma até ele ser abolido pela ocupação de Roma em 1870. Persuadiu Tuscany para proibir os doutores judeus de praticarem a medicina.

Por decreto real, de 2 de Outubro de 1870, os Judeus obtiveram a liberdade que o papado tinha negado durante 1500 anos.

Leão XIII foi o primeiro papa a não exercer jurisdição sobre os Judeus. Contudo encorajou o anti-semitismo. Recusou intervir no caso do capitão Dreyfus. S. Pio X determinou que a inquisição passasse a Santo Ofício. Pio XI, em Setembro de 1938, expressamente advertiu os seus ouvintes de que o anti-semitismo era incompatível com o cristianismo. «Espiritualmente, disse, todos nós somos Semitas». Também recordou o pensamento do grande teólogo Henri de Lubac, “que ser anti-semita é o mesmo que ser anti-cristão». De Lubac e o papa Pio XI falaram durante os anos que antecederam a II Grande Guerra, quando o anti-semitismo se divulgava por toda a Europa.

³⁹ Vid. “Report of Cardinal Ganganelli”, in C. Roth's, *The Ritual Murder Libel and the Jew*, 1935, p. 83): «Admito pois como verdade o facto do ferido Simão, um rapaz de três anos, morto pelos Judeus em Trento no ano de 1475 por ódio à fé em Jesus Cristo (embora isto seja disputado por Basnage e Wagenseil)». Flaminio Cornaro, um senador veneziano, na sua obra *On the Cult of the Child St. Simon of Trent* (Veneza, 1753) contraria todas as dúvidas levantadas pelos mencionados críticos. – Vid. J.Elichai, *Ebrei e cristiani*, Bose, 1995; R.Finzi, *L'Antisemitismo*, Florença, 1997; “Essay of 3rd November 1894”, in *La libre parole*. Quot. de R.Finzi, o.c., p. 36; Quot. de J.Elichai, o.c., p. 43.

As relações católico-judaicas percorreram um longo caminho depois que o Concílio Vaticano II aprovou a Declaração *Nostra Aetate*, embora ainda falte uma fundamentação teológica forte.

Em Janeiro de 1943, Pio XII teve nas suas mãos uma carta de Wadislav Rackiewicz, presidente do governo polaco no exílio em Londres, em que ele dizia:

O extermínio dos Judeus, e com eles muitos cristãos de origem se-mita, foi só um teste para a aplicação sistemática de mortes em massa organizada cientificamente... Centenas de milhar de pessoas sem devido processo...

Em 1943, Dezembro, os Judeus eram privados oficialmente da cidadania italiana. Das 335 pessoas mortas nas Fossas Ardeatinas, 70 eram Judeus. No mesmo ano de 1943, Pio XII ficou verdadeiramente chocado pelo facto de Hitler ter ab-rogado um artigo da concordata de 1929 em que o governo alemão aplicava uma taxa obrigatória dos seus cidadãos anualmente. Cinquenta por cento era para a Igreja da Alemanha e a outra metade para Roma. Em 1943, somou o total de 450 milhões de marcos, o equivalente então a \$100 milhões.” Em 1944, Junho, 5, o capelão militar removeu os selos, incluindo o de Pio XII, das portas da Grande Sinagoga de Roma. Os Judeus eram novamente livres. Em 1945 deu-se a conversão ao catolicismo do Rabino Chefe Italo Zolli⁴⁰, que foi baptizado juntamen-

⁴⁰ O Rabino Zolli era um Judeu polaco nascido em Bodji, Galizia, no dia 27 de Setembro de 1881. Ocupou a cátedra de língua e literatura judaica na Universidade de Pádua. Em 1940, Israel Zolli foi chamado a Roma para ser o Rabino Chefe. Ele era e sempre foi um homem profundamente religioso, mas também dedicado à pesquisa científica. A certa altura decidiu abraçar a fé católica. Zolli tinha estado em contacto com o Jesuíta Paolo Dezza, em Agosto de 1944, de modo a preparar-se para o grande passo que estava por tomar. O seu baptismo foi celebrado privadamente numa pequena capela da Igreja Romana, Santa Maria dos Anjos. Sua esposa também foi baptizada e sua filha, um ano depois. Em gratidão ao Papa Pio XII por seus esforços em proteger os Judeus perseguidos, Zolli foi baptizado com o nome próprio do Pontífice Romano. Assim, ao falar da maior conversão do Judaísmo que foi Saulo de Tarso, de quem Zolli era um grande admirador, o ex-Rabino foi capaz de escrever: «Seria a conversão uma infidelidade à antiga Fé previamente professada? Responder rapidamente Sim ou Não, não seria justo... Antes de responder, uma pessoa deveria parar e se perguntar a si própria o que é a Fé em si mesma. Fé é uma adesão, não a uma família, tradição ou tribo, nem mesmo à uma nação. Fé é uma adesão de nossas vidas e nossas obras à Vontade de Deus... teria sido Paulo um infiel? Os Judeus que estão se tornando conversos hoje em dia, assim como nos dias de São Paulo, têm muito ou tudo a perder em re-

te com sua mulher e sua filha Miriam. Em Maio de 1997, o bispo Tissier de Mallerais, da Sociedade S. Pio X, escreveu sobre os Judeus nos tempos recentes e, criticando Bento XVI, afirmou que há grande perigo na aproximação com eles⁴¹.

VII. Polémica Anti-Judaica

Em concílios provinciais, constituições e outra legislação eclesiástica encontramos muitas referências aos Judeus que são visados de forma hoje difícil de compreender⁴². Desde os inícios do Cristianismo que houve manifestações anti-judaicas: Tertuliano, Santo Agostinho e outros reforçaram a ideia de que os Judeus eram um povo errante, sem casa, rejeitados, que eram incuravelmente carnais, cegos espiritualmente, pérfidos, sem fé e apóstatas. O seu crime merece um permanente exílio e uma subordinação ao cristianismo.

No cânon 58 do 4.º Concílio de Toledo diz-se que os Judeus são o anti-Cristo porque trabalham contra a fé.

O Concílio de Latrão IV, de 1215, tratou da causa judaica em alguns artigos: art. 67: “De usuris Iudæorum”; art. 68: “Ut Iudæi discernantur a christianis in habitu”; art. 69: “Ne Iudæi publicis officiis præficiantur”; art. 70: “Ne conversi ad fidem de Iudæis veterem ritum Iudæorum retineant”.

De data desconhecida é a *Altercatio synagogae et Ecclesiae*, Colónia, 1537, Guibert de Tournai / Guibert van Doornik), f 1284-88 386.

A terminologia utilizada inclui termos como escudo, fortaleza, fortaleza da fé, ou espada da fé, acamo dos Judeus, açoite chicote dos Judeus, vitória sobre os judeus, triunfo, etc. Também se utilizaram *disputatio*, *altercatio*, *coecitas*, *perfidia*. Os sermões foram um meio privilegiado de

lação à vida terrena. Em contrapartida, têm muito, senão tudo a ganhar em relação à vida da graça?» (*Before the Dawn*, Eugénio Zolli).

⁴¹ In *Catholic*, de Maio de 1997, sob o título “The Jews in Latter Times”: «O extermínio dos Judeus pelos Nazis só poderia ser um acto do regime anti-cristão. A Igreja pelo seu lado proibiu sempre e condenou a morte dos Judeus e mesmo quando os seus graves defeitos os tornavam odiosos às nações no meio das quais estavam estabelecidos». «Tudo isso nos faz pensar que os Judeus são os maiores promotores da vinda do anti-Cristo».

⁴² Vid. por exemplo *Synodicon Hispanum* II: Portugal, ed. crítica de António Garcia y García, Madrid, 1982; e as diversas constituições diocesanas.

ataque aos Judeus⁴³. Nos diversos escritores encontramos aspectos negativos e positivos. Quanto ao conteúdo dos escritos, há que atender à parte positiva: o argumento profético, a necessidade de disposições morais; negativa: o abandono da Lei, a SS. Trindade, a vida e a morte de Cristo e a ofensiva judaica. Há escritos em que os Judeus são combatidos indiretamente.

De data desconhecida é a *Altercatio synagogae et Ecclesiae*, Colónia, 1537, e o *Dialogus Ecclesiae et Synagogae, Contra Iudaeos*⁴⁴.

1. Escritores de origem cristã (sécs. XII-XV)

Séc. XII: Gilberto Crispim, Odon de Inglaterra, Gilberto, Gilberto de Nogent, Rupert de Deutz, Abelardo, Pedro o Venerável, Ricardo de S. Vítor, Joaquim de Fiore.

Séc. XIII: Ébrard de Béthume, Roberto Grossetête, S. Tomás de Aquino, Raimundo Martí.

Séc. XIV: Ricolto de Monte Croce, Nicolau de Lira, Bernardo Oliver.

Séc. XV: S. Vicente Ferrer, Afonso Tostado, o humanista Gianozzo Manetti, Nicolau de Cusa, Marsilio Ficino, Jerónimo Savonarola e Pico de la Mirandola.

2. Escritores cristãos de origem judaica (sécs. XII-XV)

Séc. XII: Samuel de Fez, Pedro Afonso, Hermann de Colónia.

Séc. XIII: Guilherme de Burgos, Paul Chrisiani.

Séc. XIV: Alfonso de Valladolid, Francisco Dioscarne,

Séc. XV: João de Espanha, Paul de Bonnefoy, Pedro de la Caballeria, Neumia, Alberto de Pádova e João Baptista Gratia Dei.

3. Escritores católicos (sécs. XVI-XVIII)

Séc. XVI: Fino Fini, João Luis Vives, Gilbert Genebrad, Pedro Charron

Séc. XVII: o português Vicente da Costa Matos, Francisco Carboni Charles Joseph Imbonati.

Séc. XVIII: Vicente Luís Gotti, François-Illharat de la Chambre, Stalter, Jean Bernard de' Rossi, Beurir.

Séc. XVI: Victor de Carbén, Alfonso de Zamora, Paulo Weidner.

⁴³ Na Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra (Sala Visconde da Trindade) existe uma colecção de sermões em autos de fé.

⁴⁴ Vid. *Dictionnaire de Théologie*, dir. de Peter Eicher, trad. franc. do alemão, Paris, 1988.

Séc. XVII: Jules César Misuracchi, Jean Baptiste Jonas, Christian Held.

Séc. XVIII: Christiani Lebrecht Felss, Jean Xerz.

4. Escritores protestantes

Séc. XVI: Calvino, Münster, M. Kromer, Teodoro Bibliander (Buchman), Philippe du Plessis-Mornay.

Séc. XVII: Jean Buxtorf, Hugo Grotius, Jean Christophe Wagenseil, Philippe van Limborch, August Pfeiffer.

Séc. XVIII: Jean Baptiste Schudt, Caherles Lesley, Stanhope.

5. Escritos sobre a utilização de livros judaicos

A favor dos livros judaicos: Johannes Reuchlin, Pierre Colonna (Galatinus), Paul Ricci, Gil de Viterbo, Jules Bartolucci de Celleno.

Contra os livros judaicos: Jean Pfefferkorn, Jacques Hochstratten, Arnold Luydius de Tongres.

Conclusão

A célebre oração de Sexta-Feira Santa que falava dos pérfidos judeus sofreu recentemente algumas alterações em ordem a evitar uma terminologia tão agressiva aos Judeus. Bento XVI introduziu esta fórmula: *Oremus et pro Iudaeis. Ut Deus et Dominus noster illuminet corda eorum, ut agnoscant Iesum Christum Salvatorem omnium hominum*. Aliás os últimos papas deram passos significativos na aproximação entre cristãos e judeus: o Concílio Vaticano II com a Declaração “Nostra Aetate” traçou novos rumos no mesmo sentido e o trabalho de várias instituições entretanto criadas muito contribuíram para o diálogo hebreo-cristão. O Vaticano conta com o Pontifício Conselho para a Promoção da Unidade dos Cristãos e com uma Comissão para as Relações Religiosas com o Hebraísmo.

A tudo isto tem havido por parte dos Judeus uma correspondência deveras positiva. Por exemplo, um grupo de intelectuais judeus, em Julho de 2002, elaborou o documento *Dabru emet* (“Falai a Verdade”), que é uma tomada de posição concernente às relações do judaísmo com o cristianismo.

No artigo inserto no *Dictionnaire de Théologie*, Franz Mussner, ao dissertar sobre o judaísmo sob o ponto de vista cristão, começa por falar do enraizamento da Igreja no judaísmo, passando de seguida aos elemen-

tos de uma teologia do judaísmo, à teologia depois de Auschwitz e à honra que cabe a Israel⁴⁵. O “Shoah”, com tudo o que de trágico causou, constituiu um marco importante para uma reflexão teológica valiosa⁴⁶. Aterradas com Auschwitz, as Igrejas lembraram-se finalmente da raiz que as suporta (Rom. 11, 16-18):

16 εἰ δὲ ἡ ἀπαρχὴ ἁγία, καὶ τὸ φύραμα· καὶ εἰ ἡ ῥίζα ἁγία, καὶ οἱ κλάδοι.

17 εἰ δὲ τινες τῶν κλάδων ἐξεκλάσθησαν, σὺ δὲ ἀγριέλαιος ὢν ἐνεκεντρίσθης ἐν αὐτοῖς καὶ συγκοινωνὸς τῆς ῥίζης τῆς πύτης τῆς ἐλαίας ἐγένου,

18 μὴ κατακαυθῶ τῶν κλάδων· εἰ δὲ κατακαυθῶσαι, οὐ σὺ τὴν ῥίζαν βαστάξεις ἀλλὰ ἡ ῥίζα σέ⁴⁷.

A Igreja Católica, na Declaração *Nostra aetate*, art. 2, do concílio Vaticano II, que recorda o elo de união à linha de Abraão e onde se deploram os ódios, as perseguições e todas as manifestações de anti-semitismo que, quaisquer que sejam a sua época e os seus autores, são dirigidos contra os Judeus. Este decreto foi seguido por numerosas declarações e revoluções nos diferentes países.

Esta nova posição conduziu progressivamente a Igreja a elaborar uma teologia cristã do judaísmo. Os elementos a ter em consideração resumem-se nos seguintes: Jesus foi judeu, a herança espiritual de Israel foi transmitida às nações por meio de Jesus e da Igreja; a Aliança jamais foi revogada. Em 17 de Novembro de 1982, em Mogúncia, o papa João Paulo II citou explicitamente Rom. 11, 28-29, ao falar da antiga aliança, «jamais revogada» com Israel, «povo de Deus».

⁴⁵ *Dictionnaire de Théologie*, op. cit.; Peter Eich é também autor de *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, nova ed., Munique, 2005.

⁴⁶ Suscitaram grande polémica ultimamente as declarações do bispo tradicionalista Richar Williamson da Fraternidade de S. Pio X de que negavam a “Shoah” ou lhe davam uma outra interpretação. Veio depois a retratar-se, mas o Vaticano não aceitou as desculpas do prelado.

⁴⁷ NV: *Quod si primitiae sanctae sunt, et massa; et si radix sancta, et rami»; Quod si aliqui ex ramis fracti sint, tu autem, cum oleaster esses, insertus es in illis et consocius radicis pinguedinis olivae factus es, noli gloriari adversus ramos; quod si gloriaris, non tu radicem portas, sed radix te.*

28 κατὰ μὲν τὸ εὐαγγέλιον ἔχθροὶ δι' ὑμᾶς, κατὰ δὲ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας;

29 ἀμεταμέλητα γὰρ τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κληῖσις τοῦ θεοῦ⁴⁸.

Israel continua a ser «o seu povo» (Rom. 11, 1). O Judeus e a Igreja são uma prova de Deus no mundo; o Judeu continua a testemunha da história da salvação que se concretiza neste mundo; o Judeu testemunha o *Deus absconditus* cujos caminhos são incompreensíveis; o Judeus impede a destruição da ideia messiânica; o Judeu leva a manter o horizonte dum mundo melhor; o Judeus faz com que se tome consciência de que as promessas de Deus prosseguem em ordem à justificação universal.

Além de uma, santa, católica e apostólica, a Igreja é também a que beneficia da raiz e da seiva da oliveira (Rom. 11, 17). Nesta passagem opta pela ideia de que o modelo das relações Israel-Igreja é cristológico-escatológico de participação. O endurecimento de Israel propiciou a ocasião de o evangelho ser anunciado aos gentios (Rom. 11,15).

No referido discurso de Mogúncia, o papa fez uma alusão à terra de Israel: «Amo rezar convosco pela plenitude do Shalom a favor de todos os que são vossos irmãos, pela nação e pela fé, e igualmente pelo país que todos os Judeus consideram com uma veneração particular». A grande honra de Israel é ter sido a pátria de Jesus, que nasceu Judeu.

O papa Bento XVI tem exercido uma grande influência na aproximação de Judeus e Cristãos. Falou da “aliança estabelecida por Deus com Abraão, Isaac e Jacob” e ainda colocando-a ...na eternal aliança do Todo-Poderoso...e respeita os filhos da Promessa, filhos da aliança como irmãos queridos na fé”. O actual pontífice, no seu livro *Jesus de Nazaré*, aborda com extrema evidência os temas do monoteísmo, da Lei, da Aliança e do Messianismo⁴⁹.

Na saudação dirigida à comunidade judaica de França o papa falou não de Aliança da Torah mas da Aliança que foi estabelecida por Deus com Abraão e os filhos da Promessa (Gal. 4, 28). Só os Judeus são filhos da Aliança de Deus pelo nascimento, mas espiritualmente, como disse Pio XI, os cristãos são igualmente filhos de Abraão.

⁴⁸ NV: *Secundum evangelium quidem inimici propter vos, secundum electionem autem carissimi propter patres; sine paenitentia enim sunt dona et vocati Dei!*.

⁴⁹ É o desejo procura de fé, confiança plena de esperança, obediência que dela resulta. Sobre este assunto escreveu Martin Buber *Deux types de foi, foi juive et foi chrétienne*.

Durante um breve encontro na nunciatura apostólica, em Paris, com representantes da comunidade judaica, o papa Bento XVI lembrou que os católicos e Judeus são, como afirmara Pio XI, «espiritualmente todos Semitas».

Quanto ao ponto de vista judaico, R. J. Zwi Werblowsky afirma que o Deus da Bíblia é o Deus da história e que o homem recebeu os preceitos divinos no *Shemá Israel*, שמע ישראל, (“Escuta, Israel”, Deut. 6, 4ss.).

שמע ישראל יהוה אלהינו יהוה אחד 6,4

ואהבת את יהוה אלהיך בכל-לבבך ובכל-נפשך ובכל-מאדך 6,5

והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על-לבבך 6,6

ושננתם לבניך ודברת בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך 6,7

וקשרתם לאות על-ידך והיו לטטפת בין עיניך 6,8

וכתבתם על-מזוזות ביתך ובשעריך 6,9⁵⁰

Como grandes figuras desta aproximação entre Judeus e Cristãos, salientamos Franz Rosenzweig que no seu livro *Der Stern der Erlösung* assinalou a sua profunda estima pelo cristianismo⁵¹. O mesmo se pode dizer de Martin Buber, de André Chouraqui, Jules Isaac e de outros mais.

Jacques Maritain, com o seu livro *Le mystère d'Israël et autres essais*, Paris, 1965, e os cardeais Agostinho Bea⁵² e Aaron Jean-Marie Lus-

⁵⁰ NV: *Audi Israel: Dominus Deus noster Dominus unus est. Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex fortitudine tua. Eruntque verba haec, quae ego praecipio tibi hodie, in corde tuo, et inculcabis ea filiis tuis et loqueris ea sedens in domo tua et ambulans in itinere, decumbens atque consurgens; et ligabis ea quasi signum in manu tua, eruntque quasi appensum quid inter oculos tuos, scribesque ea in postibus domus tuae et in portis tuis.*

⁵¹ *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a. M., 1921, reed. várias vezes.

⁵² Agostinho Bea (28 de Maio de 1881-1968) foi um notável biblista e ecumenista e o primeiro presidente do Secretariado para a Promoção da Unidade Cristã. Teve grande influência nas relações com as outras Igrejas e com os Judeus e o no Concílio Vaticano II notabilizou-se como o grande responsável do decreto *Nostra Aetate*. Publicou vários livros e mais de 430 artigos. Sobre o cardeal Bea, vid. E. M. Jung-Inglessis, *Augustin Bea. Kardinal der Einheit*, Recklinghausen 1962; B. Leeming, *Agostino Cardinal Bea*, University of Notre Dame Press 1964; Maria Buchmüller (Hrsg.), *Augustin Kardinal Bea. Wegbereiter der Einheit. Gestalt, Weg und Wirken in Wort, Bild und Dokument aus Zeugnissen von Mitarbeitern und Weggenossen, Veröffentlicht unter dem Protektorat von Lorenz Kardinal Jaeger*, Augsburg 1972; Malachi Martin, “Three Popes and the Cardinal”, Farrar,

tiger⁵³ são alguns dos autores cristãos que muito lutaram a favor da causa hebraica nos últimos tempos.

Em conclusão, o Padre António Vieira, dentro dos condicionalismos do seu tempo, foi um verdadeiro precursor do diálogo judeo-cristão. Não atendeu ao sentido da frase latina *Extra Ecclesiam nulla salus* que provém de S. Cipriano de Cartago (séc. III); com ela, quer a Igreja de Roma, quer a Ortodoxia, quiseram significar que fora da Igreja não há salvação porque a sua doutrina assenta na fé em Jesus Cristo que estabeleceu uma única Igreja, que a Igreja serve de meio pelo qual Cristo salva os seus crentes.

Bibliografia

- Lexicon für theologie und Kirche; Realenzyklopädie; Die Religion in Geschichte und Gegenwart.* Bibliography: De Rossi, Dizionario, p. 77;
- ANTONIO, Nicolau, *Biblioteca hispana antiqua ...*; 2 tomos, Madrid, 1998;
- _____, *Bibliotheca hispana nova*, Madrid, 1996, reed. da ed. de 1788;
- AZEVEDO, Carlos Moreira, dir. *História Religiosa de Portugal*. Lisboa, 2000;
- _____, *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa, 2000;
- BAUDRILLARTM A., et al., ed. *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclesiastique*, ed. de e outros, Paris, 1912 ss.;
- BENZ, Wolfgang, *Bilder vom Juden*, Munique, 2001;
- DAHAN, Gilbert, *L'égèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval*, Paris, 1999;
- DIEMLING, Maria, *The Jewish body: corporeality, society, and identity in the Renaissance and early modern period*, Leiden etc., 2009;
- ECHARD, J. Quétif-J., *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, 2 vols., Paris, 1719-1721 (vol. 3: *Supplementum* 1721-1723; continuação de R. Coulon, Paris, 1909 ss.);

Straus and Giroux, New York, 1972; Stephan Schmidt, “Der Mensch Bea Aufzeichnungen des Cardinals”; Stephan Schmidt, “Augustin Bea, Cardinal der Einheit,” Kölln 1989; Maria Lauber, “Der Diplomat Gottes”, in *Badische Zeitung* de 15 de Novembro de 2008.

⁵³ O cardeal Lustiger (17 September 1926 – 5 August 2007) foi um prelado francês, arcebispo de Paris de 1981 até à sua resignação em 2005.

- GRÄTZ, H., *Geschichte der Juden*, 11 vols., Berlin-Leipzig, 1853-1870 (nova ed., 1923);
- HÄBERLI, Simone, *Juden in ihrer Umwelt – Akkulturation des Judentums in Antike und Mittelalter*, Basileia, 2009;
- HEINSOHN, Kirsten, *Institut für die Geschichte der deutschen Juden: 2003-2008*, Hamburgo, 2009;
- HERBERMANN, Ch. ed, *The Catholic Encyclopedia*, 15 vols., Nova Iorque, 1907-1912;
- HERLITZ G., e KIRSCHENER, B., ed. *Jüdisches Lexikon*. Berlim, 1927, reed. 1987;
- JACQUEMET, G., dir. *Catholicisme. Hier – Aujourd’hui – Demain*. Paris 1948 ss.;
- KAYSERLING, Meyer, *Biblioteca español-portuguesa-judaica...* ed. reimpr. fac-similada da de Estrasburgo, 1890, Pamplona, 2001;
- LITT, Stefan, *Geschichte der Juden Mitteleuropas 1500-1800*, Darmstadt, 2009;
- MAINARDI, Hieronymus, ed. *Bullarum privilegiorum ac diplomatum Romanum Pontificum amplissima collectio*, Roma, 1739, reed., Graz, 1964;
- MANGENOT, A. Vacari-E., ed. *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Continuada por É Amann, Paris, 1930 ss.;
- NETANYAHU, Benzion, *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV*, tradução de A. Alcalá y C. Morón Arroyo, Crítica, Barcelona, 2000, 1269 pp.;
- OSTEN-SACKEN, Peter von der, *Martin Luther und die Juden*, 2002;
- RENGSTORF, Karl Heinrich, Siegfried von KORTZFLEISCH, ed., *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden*, 2 vols., Munique 1988;
- RIOS, José Amador de los, *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, 3 vols., Madrid, 1876; reed. Fac-similada por José Gil Dorregaray, Valência, 1994;
- *História crítica de la literatura española*, Madrid, 1875, reed. fac-similada, Hildesheim, 7 vols., 1970;
- ROTH, Cecil, Max WURMBRAND, *Das Volk der Juden. 4000 Jahre Kampf ums Überleben*, Frechen, 1999;
- SCHWARZ, Berthold, ed., *Christen, Juden und die Zukunft Israels: Beiträge zur Israellehre aus Geschichte und Theologie*, Frankfurt a. M., 2009;
- SOMMERVOGEL, C., *Bibliothèque de la Compagnie de Jesus*, 9 vols., Bruxelas-Paris, 2.^a ed, 1890-1900 (vol. 10 por E. M. Rivière, Toulouse, 1911 ss.); vol. 11 sobre história por P. Bliard, Paris, 1932);

- STEINSCHNEIDER, Moritz, *Catalogus codicum Hebraeorum Bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae*, Leiden, 1858, reed. fac-similada, Osnabrück, 1977;
- *Die Geschichtsliteratur der Juden: in Druckwerken und Handschriften*, Frankfurt a. M., 1905, reed. fac-similada, New York, 1980;
- WADDING, L., ed. *Annales Ordinis Minorum* (AD), 8 vols, Lião, 1625-1654 (continuado por J. M. Fonseca e outros, 25 vols., Roma, 2.^a ed., 1731-1886; prosseguido por A. Chiappini, até agora 30 vols., Quaracchi, 3.^a ed., 1931 ss.);
- ed. *Scriptores Ordinis Minorum* (SS), Roma, 1650, suplemento por J. H. Sbaralea, 2 vols., Roma, 1806, nova ed. em 4 vols., ibid., 1906-1936;
- WOLF, Johann C., ed. *Bibliotheca Hebraea*, New York, 19XX (reprogr.da ed. de Hamburgo de 1715-1733).

COORDENADAS FILOSÓFICAS DO PENSAMENTO DO PADRE ANTÓNIO VIEIRA

Manuel Ferreira Patrício

(Universidade de Évora)

I

Colhemos no texto “Defesa do Livro Intitulado «Quinto Império», que é a apologia do livro *Clavis Prophetarum* e respostas das proposições censuradas pelos Inquisidores, estando recluso nos cárceres do Santo Ofício de Coimbra”, informações preciosas a respeito da formação intelectual do Padre António Vieira, espécie de fragmentos autobiográficos.¹ Pois vejamos.

Aos dezassete anos de idade, os seus prelados encomendaram-lhe as cartas ânuas da Província portuguesa da Companhia, as quais seguiram para Roma historiadas na língua latina².

Aos dezoito anos fizeram-no os prelados mestre de primeira, tendo nesse âmbito comentado as tragédias de Séneca, “de que até então não havia comento”³.

Aos dezanove e aos vinte começa a carreira, digamos assim, de comentador das Escrituras Sagradas: com um comentário literal e moral sobre Josué e outro sobre os *Cantares* de Salomão em cinco sentidos. Ainda nos vinte, estuda Filosofia. Com o êxito que o acompanhava em

¹ Inseto em *Obras Escolhidas, Volume VI, Obras Várias (IV)*, Livraria Sá da Costa, Lisboa, 1952, pp. 157-158, 159, 165.

² *Ib.*, p. 157.

³ *Ib.*, p. 157.

tudo, segundo parece. Nas suas próprias palavras, “no mesmo tempo compus uma filosofia própria”⁴. É a hora da Teologia:

[...] e passando à Teologia, me consentiram os meus prelados que não tomasse postila, e que eu compusesse por mim as matérias, como com efeito compus, que estão na mesma Província”⁵.

Foi eleito mestre de Teologia aos trinta anos. A restauração da independência interrompeu este seu magistério, vindo do Brasil para “este Reino” de Portugal⁶. Onde continuou “os mesmos estudos”, com a aplicação que todos sabem, sendo mais morador da livraria que do cubículo”⁷. Que quer dizer “os mesmos estudos”? Só a Teologia? A Teologia e as Escrituras? Tudo o que sabemos aponta para as Escrituras e a Teologia, sem destaque para a Filosofia.

As suas “peregrinações de Holanda, França, Inglaterra e Itália”, peregrinações de Estado, não prejudicaram esses estudos, antes os favoreceram, num certo sentido. Diz-nos ele: “[...] pude ver as melhores livrarias do Mundo e tratar os homens mais doutos [...]”⁸. Refere Vieira, neste ponto, o seu conhecimento das terras e mares, que muito o ajudaram nessas diplomáticas andanças⁹. Esse conhecimento cosmográfico aliou ele ao conhecimento histórico: da história profana, eclesiástica e sagrada. Juntou assim a cosmografia dos espaços e a “cronologia dos tempos, ordem e sucessão das idades do Mundo, da Igreja e dos homens grandes que nele e nela floresciam”¹⁰. O conhecimento desses homens compreendia as suas obras e a leitura das mesmas nas fontes, “principalmente as dos Santos Padres e expositores da Escritura, a qual passei por vezes toda, e mais particularmente os livros proféticos”¹¹. Importante será para nós darmos conta do paradigma da sua leitura, que não é científico no sentido moderno, nem é também filosófico no sentido do racionalismo estrito. O que ele procurava, e procurou com constância, foi insistir sempre “no sentido

⁴ *Ib.*, p. 158.

⁵ *Ib.*, p. 158.

⁶ *Ib.*, p. 158.

⁷ *Ib.*, p. 158.

⁸ *Ib.*, p. 158.

⁹ *Ib.*, p. 158.

¹⁰ *Ib.*, p. 158.

¹¹ *Ib.*, p. 158.

genuíno e radical pretendido pelo Espírito Santo”¹², afastando-se do tipo exegético e hermenêutico de leitura que era então “o estudo ordinário dos Portugueses”, estilo de diversão em folhas e em flores¹³. Aqui aparece a dimensão lógica do pensar e do escrever de Vieira, que afirma que do seu método de leitura dos textos sagrados era parte hegemónica a procura da “coerência de uns lugares com outros, de modo que todos se pudessem entender concordemente, sem contradição ou repugnância alguma em todo o Texto Sagrado”¹⁴.

Notáveis nos parecem ser estas indicações de autobiografia intelectual de António Vieira, configuradoras de uma sua antecipada obra de *Verdade e Método*, como no século XX veio a fazer Gadamer¹⁵. É ao Tribunal do Santo Ofício, à Inquisição, aos Inquisidores, que Vieira expõe o seu método de leitura do Texto Sagrado. Ironia dramática, ironia no fundo trágica.

O texto que vimos analisando é de 1666. É o ano do 58º aniversário de António Vieira. Do que vimos, ressaltam algumas dimensões da sua personalidade intelectual. Há outras, estruturais. A do orador sacro, por exemplo. Vieira refere-a na representação que endereça aos Inquisidores. Fala dos “assuntos de seus sermões e matéria e eficácia deles e [d’] as doutrinas de todos os domingos, uma que fazia na Matriz aos Índios na sua língua, e outra aos estudantes em português no seu Colégio, a que concorria todo o povo”¹⁶. Isto no Brasil. Há que acrescentar o que ocorreu em Portugal. Os *Sermões* estão aí. Conhecemo-los.

Outra dimensão estrutural foi a política.

Este homem definiu muito cedo um projecto de vida, a que se dedicou todo. A filosofia não entrou directamente nesse projecto; quer dizer, teleonomicamente. Estava destinada a ser meramente instrumental, ancilar. Não estava a filosofia, nem mesmo a teologia. Ele o diz e explica aos Inquisidores. Ouçamo-lo também nós algum tanto:

¹² *Ib.*, pp. 158-159.

¹³ *Ib.*, p. 159.

¹⁴ *Ib.*, p. 159.

¹⁵ GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método – Fundamentos de una hermenêutica filosófica*, 2 vols., (1984 e 1994²), Salamanca, Ediciones Sígueme.

¹⁶ VIEIRA, António, *Obras Escolhidas, Volume VI, Obras Várias (IV)*, da Livraria Sá da Costa, Lisboa, 1952, pp. 159-160.

Mas vindo ao particular da Fé: de idade de dezassete anos fiz voto de gastar toda a vida na conversão dos Gentios e doutrinar aos novamente convertidos, e para isso me apliquei às duas línguas do Brasil e Angola, de que usam os gentios e cristãos boçais daquela província. E porque para este ministério me não era necessário mais ciência que a doutrina cristã, pedi aos Superiores me tirassem dos estudos, porque não queria curso nem Teologia, e cedia dos graus da Religião que a ele e ela se seguem. E posto que os Superiores mo não quiseram conceder, antes me tiraram a obrigação do voto, e o Padre Geral fez o mesmo, eu contudo o tornei a renovar e insistir nele, até que ultimamente o consegui, indo-me para o Maranhão tanto contra a vontade de El-rei e do Príncipe, como é notório [...] ¹⁷.

Coisas extraordinárias fez o espantoso jesuíta nessa linha missionária da sua vida, de que damos apenas, de momento, o exemplo dos catecismos que elaborou. Diz ele:

[...] compus no mesmo tempo, com excessiva diligência e trabalho, seis catecismos, que continham em suma todos os mistérios da Fé e a doutrina cristã em seis línguas diferentes: um na língua geral da costa do mar, outro na dos Nheengaíbas, outro na dos Bocas, outro na dos Jurimanas e dois na dos Tapuias [...] ¹⁸.

Supomos que se terão perdido estes catecismos, bem como a “filosofia própria” e as matérias de Teologia a que atrás fizemos referência. Admitimos que algum exemplar deles se encontre nos Arquivos do Vaticano.

Aristotélico-tomista não pode deixar de ter sido a formação filosófica de António Vieira, que de qualquer modo não foi muito extensa nem profunda. E já não era entre os jesuítas tão rigorosa como antes fora. De Aristóteles podemos pressupor em Vieira influências da lógica, fontes da retórica, da poética, da ética, da política, da física, da psicologia e certamente poucas da metafísica. De São Tomás de Aquino, as influências principais terão sido, com grande probabilidade, as defluentes da *Summa Theologiae*. Não encontramos referências a Pedro da Fonseca, havendo-as a Luis de Molina, que àquele deve a *ciência média*. Poderíamos esperar que Vieira conhecesse, e utilizasse, a *Isagoge Filosófica*, as *Institui-*

¹⁷ *Ib.*, p. 165.

¹⁸ *Ib.*, p. 166.

ções *Dialécticas* e os *Comentários à Metafísica de Aristóteles*, de Fonseca.

Sendo aristotélico-tomista a sua matriz filosófica, deve notar-se a sua simpatia por Santo Agostinho, referenciado e referido em muitas passagens da sua obra, e a presença sempre aureolada de grandeza de Platão.

II

Filosoficamente, ainda que inserido na atmosfera neoescolástica de pensamento filosófico e filosófico-teológico que era a da Companhia de Jesus e da Península Ibérica, que era a do seu espaço e do seu tempo, Vieira procurou sempre pensar por si. É o significado que atribuímos à sua confissão, já mencionada, de que fez a sua própria filosofia e a sua “matéria de teologia”. “Tratados” lhes chama o Padre António Lopes.

Essa sua inata tendência para a originalidade de pensamento vamos nós encontrar na *História do Futuro*. Começa Vieira assim, fazendo lembrar o começo da *Metafísica* de Aristóteles:

Nenhuma cousa se pode prometer à natureza humana mais conforme ao seu maior apetite, nem mais superior a toda a sua capacidade, que a notícia dos tempos e sucessos futuros; e isto é o que oferece a Portugal, à Europa e ao Mundo esta nova e nunca vista história.¹⁹

Nova e nunca vista – fixemos. Procurando justificar a originalidade da obra, escreve pouco depois:

Não escrevemos com Beroso as antiguidades dos Assírios, nem com Xenofonte as dos Persas, nem com Heródoto as dos Egípcios, nem com Josefo a dos Hebreus, nem com Cúrcio a dos Macedónios, nem com Tucídides a dos Gregos, nem com Lívio a dos Romanos, nem com os escritores portugueses as nossas; mas escrevemos sem autor o que nenhum deles escreveu nem pôde escrever. Eles escreveram histórias do passado para os futuros, nós escrevemos a do futuro para os presentes.”²⁰

¹⁹ VIEIRA, Padre António, *Obras escolhidas, Volume VIII, História do Futuro (I)*, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1953, Capítulo I, p. 1

²⁰ *Ib.*, p. 6.

Vieira afirma, pois, a radical novidade e originalidade da sua obra. Põe também à vista a sua dificuldade, que todavia espera superar: “Impossível pintura parece antes dos originais retratar as cópias, mas isto é o que fará o pincel da nossa *História*.”²¹ Novidade, originalidade, dificuldade: três marcas identitárias, três características singulares, da *História do Futuro*, da obra. Outra, e última: a solidão do autor no seu esforço. Lemos, quase comovidos:

Sós e solitariamente entramos nela (mais ainda que Noé no meio do dilúvio) sem companheiro nem guia, sem estrela nem farol, sem exemplar nem exemplo. O mar é imenso, as ondas confusas, as nuvens espessas, a noite escuríssima; mas esperamos no Pai dos lumes (a cuja glória e de seu Filho servimos), tirará a salvamento a frágil barquinha: ela com maior ventura que Argos, e nós com maior ousadia que Tífis.²²

Queremos chamar a atenção para um facto que reputamos do maior significado e importância para o entendimento do intento visado por Vieira com a *História do Futuro*, a *Clavis Prophetarum* e o que veio há poucos anos a ser publicado com o título *Apologia das coisas profetizadas*. O facto é este: Vieira distingue, ao iniciar a sua obra, entre falar para o Mundo e falar para os Portugueses. No capítulo I da *História do Futuro*, fala para o Mundo; no II, fala para os Portugueses. Não é interpretação nossa; é declaração expressa sua. Lemos: “No capítulo passado falámos com todo o Mundo; neste só com Portugal.”²³ Porque nos parece tão significativa e importante esta distinção? É o caso que há interpretes muito qualificados da doutrina vieirina do Quinto Império que, comparando a exposição da mesma na *História do Futuro* e na *Clavis Prophetarum*, interpretam a ausência quase total de Portugal na segunda como um sinal de evolução num dado sentido – mais escatológico e quase nada utópico – do pensamento de Vieira sobre este fulcral ponto, aproximando Sampaio Bruno de Vieira e arredando deste Teixeira de Pascoaes e Fernando Pessoa. Nós pensamos que o Padre Vieira teve muito cuidado e prudência quando escreveu a *Clavis Prophetarum*. Ele quis convencer o Mundo, que era então, para o efeito, a Europa. Portugal é ocultado, fica encoberto. Escreveu, aliás, em latim. Só agora começamos a ter a *Clavis* em língua

²¹ *Ib.*, p. 6.

²² *Ib.*, pp. 9-10.

²³ *Ib.*, p. 10.

portuguesa. O Mundo não queria saber para nada de D. João IV como monarca do Quinto Império Consumado de Cristo. O Mundo também era a Espanha e a Inquisição espanhola. Também era a Cúria Romana e o Papa. E a França. Não nos parece, pois, que tenha havido uma como que retractação de Vieira, ou mero recuo nas suas concepções, da primeira obra para a segunda, mas um prudente movimento táctico. Que quer Vieira com o discurso ao Mundo? Prometer grandes futuros ao desejo. E com o discurso a Portugal? Assegurar breves desejos ao futuro²⁴. Tudo, no que nos diz respeito, prevenindo “alguma emulação estrangeira”²⁵.

III

Logo a abrir a sua *História do Futuro* tece Vieira subtis e profundas considerações sobre a eternidade, o tempo e a ciência. Luis de Molina não é citado, ou referenciado, mas está presente. Como presente está, inevitavelmente, Pedro da Fonseca, não referenciado aqui nem em lugar nenhum.

Escreve Vieira que Deus sempre reservou para si, excluindo os homens, “a ciência dos futuros, como regalia própria da divindade”²⁶. Por sua eternidade, forçoso é que a Deus “todos os futuros lhe sejam presentes”²⁷. Já “o homem, filho do tempo, reparte com o mesmo a sua ciência ou a sua ignorância; do presente sabe pouco, do passado menos e do futuro nada”²⁸. Não referenciando neste ponto nem Fonseca nem Molina, Vieira referencia, contudo, Platão e mesmo o cita: “A ciência dos futuros – disse Platão – é a que distingue os deuses dos homens”²⁹. Todavia, desde o Paraíso sempre os homens tiveram “aquele antiquíssimo apetite de serem como deuses”³⁰.

Belíssima figuração do tempo faz Vieira um pouco adiante, ainda dentro do desenho dos seus prolegómenos à *História do Futuro*. Pois consideremo-la:

²⁴ *Ib.*, p. 10.

²⁵ *Ib.*, p. 17.

²⁶ *Ib.*, p. 1.

²⁷ *Ib.*, p. 1.

²⁸ *Ib.*, p. 1.

²⁹ *Ib.*, p. 2.

³⁰ *Ib.*, p. 2.

O tempo, como o Mundo, tem dois hemisférios: um superior e visível, que é o passado, outro inferior e invisível, que é o futuro. No meio de um e outro hemisfério ficam os horizontes do tempo, que são estes instantes do presente que imos vivendo, onde o passado se termina e o futuro começa.³¹

Já se sabia, no século de Vieira, que a Terra era esférica, com um hemisfério norte e um hemisfério sul e, ao meio entre os dois, um equador. Disso tem Vieira experiência viva e vivida. Sabe por inteiro do que fala. Bem distinta da de Santo Agostinho, nas *Confissões*, é a sua intuição interna do tempo. Para Agostinho, “o tempo é uma certa distensão”³². Para Vieira, é a projecção metafísica do espaço. O sujeito humano que pensa e fala – o *je*, o *eu*, do *cogito* cartesiano, descoberto e formulado espacialmente ali ao lado de Vieira –, ocupa o ponto medial do presente. Ele o sabe e o assume:

Desde este ponto toma seu princípio a nossa *História*, a qual nos irá descobrindo as novas regiões e os novos habitantes deste segundo hemisfério do tempo, que são os antípodas do passado.³³

Na disquisição do pensador português está presente, e latejante, toda a experiência portuguesa dos Descobrimentos. Já fizéramos o descobrimento do espaço terráqueo. Vieira quer empreender o descobrimento do tempo, do tempo do Mundo. Quer levar-nos a ver, já, desde agora, os antípodas do passado. Exclama: “Oh que de cousas grandes e raras haverá que ver neste novo descobrimento!”³⁴. Diremos, para concluir esta nossa breve deriva, que é visível haver em Vieira uma filosofia mínima do tempo. Seja-nos permitido pôr em evidência um aspecto fundamental dessa filosofia, que iremos encontrar em Leibniz e Kant. Para o primeiro, o espaço é a ordem das coexistências e o tempo a ordem das sucessões. Para o segundo, fugindo ao real – ao contrário do que faz Vieira e faz Leibniz –, o espaço e o tempo são formas *a priori* da sensibilidade. Mais uma vez, Vieira corre a sua corrida, solitariamente. Mas corre bem. E corre antes.

³¹ *Ib.*, p. 7.

³² SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, Livro XI, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da moeda, 2001, pp. 285-317.

³³ VIEIRA, P.^{de} António, *Obras escolhidas, Volume VIII, História do Futuro (I)*, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1953, Capítulo I, p. 7.

³⁴ *Ib.*, p. 7.

Nós apontamos para Fonseca e Molina logo que vemos Vieira a falar de ciência dos futuros. Mas talvez não tenha sido a doutrina filosófico-teológica da ciência média aquela em que mais solidamente se apoiou o Padre Vieira, senão que na *Sagrada Escritura*. Ele nos diz que as profecias de uma boa parte da sua *História* “são as do mesmo *Apocalipse*”³⁵, “este prodigioso livro do futuro”³⁶.

IV

Encontramos também, na *História do Futuro*, ainda no que o autor chama o *Prolegómeno* da obra, o que consideraremos ser uma filosofia da verdade. Prudentemente diremos, como a respeito do tempo, uma filosofia mínima da verdade, a qual integra uma tipologia das verdades. Eis as verdades do primeiro tipo, ou género: as que se encontram “nas profecias canónicas, de cuja inteligência por sua clareza se não pode duvidar, ou por estarem explicadas por escritores também canónicos, por concílios, por tradições, ou pelo consenso comum dos Padres”³⁷. As que destes, “assim profetizadas e conhecidas, por natural consequência, se deduzirem, [...] são verdades segundas que participam a mesma certeza também infalível, qual é a das conclusões teológicas [...]”³⁸, são as verdades do segundo tipo, ou género. Eis as verdades do terceiro tipo, ou género: “As profecias não canónicas podem ser tão evidentemente provadas por seus efeitos, [...], que tenham toda a certeza moral, que é a que depois da fé e da ciência têm no juízo humano o maior assento”³⁹. As verdades do quarto tipo ou género, são aquelas que “ficam dentro dos limites da probabilidade opinativa”⁴⁰. Terão “somente certeza provável”⁴¹.

Em síntese: nas do primeiro género, verdades com certeza de fé; nas do segundo, verdades com certeza teológica; nas do terceiro, verdades com certeza moral; nas do quarto, verdades com certeza provável. Fun-

³⁵ *Ib.*, p. 67.

³⁶ *Ib.*, p. 67.

³⁷ *Ib.*, p. 134.

³⁸ *Ib.*, p. 134.

³⁹ *Ib.*, p. 134.

⁴⁰ *Ib.*, p. 135.

⁴¹ *Ib.*, p. 135.

damento último: “o mesmo Deus”⁴². Temos aqui, em sistema, desenhada a epistemologia vieirina.

V

Escreveu o Padre António Lopes, jesuíta, um livro excelentíssimo sobre o Padre António Vieira. É o título desse livro algo intrigante: *Vieira, o Encoberto. 74 anos de evolução da sua utopia*⁴³. A investigação que sustenta o livro é exaustiva, de rigor absoluto, de intocável seriedade. Sobre a formação de Vieira e sua relação com a filosofia, parece-nos obra de indispensável leitura e estudo.

O cerne do livro reside talvez na palavra utopia. É a partir dela, e da respectiva fundamentação, que o autor constrói as suas conclusões e nos desvela o Vieira encoberto, Vieira como “o Encoberto”. A seu ver, naturalmente.

É sua convicção que Vieira foi vítima de uma operação de silenciamento e ocultamento da sua autêntica personalidade e verídico pensamento. Diz-nos: “Não deixa de ser impressionante verificar como Vieira foi «o grande encoberto» sobretudo nos últimos 250 anos.”⁴⁴. E esclarece:

Este trabalho vai consistir precisamente na exposição, por um lado de diversos factos que para isso concorreram e, por outro, das fases da sua vida que mais foram atingidas por essa esponja ideológica.⁴⁵

O propósito superior da investigação de António Lopes é desvelar “o que constitui o segredo desta vida extraordinária”⁴⁶. Como nos parece que o desvelamento deste segredo nos coloca no coração da relação de Vieira com a filosofia e a presença desta na sua obra, teremos de prestar alguma atenção às conclusões a que chega o Padre António Lopes.

Encontramos no seu estudo a confirmação da análise que levámos a cabo da opção de vida que cedo fez António Vieira, ainda noviço da

⁴² *Ib.*, p. 135.

⁴³ LOPES, António, S. J., *Vieira, o Encoberto. 74 anos de evolução da sua utopia*, Cascais, Principia, 1999.

⁴⁴ *Ib.*, p. 9.

⁴⁵ *Ib.*, pp. 9-10.

⁴⁶ *Ib.*, p. 10.

Companhia de Jesus. Dessa opção releva António Lopes os seguintes pontos:

No Noviciado a decisão de entrar na Companhia contra a vontade dos pais de ter ido fazer o seu Noviciado a umas sete léguas da Baía, para ao mesmo tempo se dedicar aos escravos índios e negros e ir aprendendo as suas línguas; a opção de acrescentar um quarto voto pessoal, ao fazer os seus três votos no fim do Noviciado, numa perspectiva missionária; e, finalmente, o pedido instantaneamente repetido de não seguir os estudos, para se dedicar mais à evangelização são, com efeito, decisões demasiado importantes para não serem tidas em conta na interpretação do seu projecto de vida.⁴⁷

Continua o Padre António Lopes:

Além de revelarem uma profunda experiência espiritual, nos situam precisamente no âmago da meditação dos *Exercícios Espirituais*, que inicia o processo que levará o candidato a ir discernindo que sentido deverá dar à sua vida.⁴⁸

A seu ver, é essa a raiz da doutrina do Quinto Império do Reino Consumado de Cristo. A ter o Padre António Lopes razão, este é o eixo em torno do qual toda a vida e toda a obra do Padre António Vieira têm de ser interpretadas e entendidas. Pois atendamos ao que escreve:

Não é sem fundamento que podemos avançar que o conteúdo desta meditação se identifica com aquilo que foi o maior esforço de todas as suas actividades: conhecer, viver e trabalhar na Consumação do Reino de Cristo, já cá na terra.⁴⁹

VI

Vê-se desde já que a filosofia não poderia deixar de ter neste projecto de vida uma posição e uma importância de segundo nível, de simples meio auxiliar.

Tudo isto é, aliás, visível no *Prolegómeno da História do Futuro*, como já mostrámos. Mas é tão sólida a investigação do Padre António

⁴⁷ *Ib.*, p. 183.

⁴⁸ *Ib.*, p. 183.

⁴⁹ *Ib.*, p. 183.

Lopes que nos sentimos como que interiormente compelidos a apoiar-nos nele para confirmação do nosso ponto de vista.

Continuemos, pois:

O pedido de não seguir a formação escolástica, embora já nessa altura, bastante crítica quanto a Aristóteles entre os Jesuítas, nos estudos de Filosofia e Teologia e o facto de os superiores lhe terem permitido elaborar por si mesmo o seu próprio «Tratado de Filosofia» e o seu próprio «Tratado de Teologia» também se podem interpretar, com sólido fundamento, como desejo de se dedicar ao estudo das escrituras, no que se refere à *natureza e ao modo como se deverá trabalhar em função dessa Consumação do Reino de Cristo*.⁵⁰

Assim, não foi à filosofia, nem mesmo à teologia, que António Vieira dedicou o melhor do seu tempo e do seu espírito, mas ao que viria a considerar ser a sua *obra-prima*, o seu *palácio*, perante o qual o resto – pensamos na maravilha dos sermões... – eram modestas *cabanas*. Segundo as contas de António Lopes, Vieira terá trabalhado 74 anos nesta *obra-prima*. O que o Padre António Lopes mais valoriza, sobretudo, não são “os seus escritos proféticos sobre o Quinto Império”, mas “as motivações que lhe enchiam o coração.”⁵¹, as quais culminam na concepção e redacção de *Do Reino de Cristo consumado na terra*, por outro nome *Clavis Prophetarum*⁵². Ora, nesta “não se trata da obra de um contemplativo, nem de um filósofo e muito menos de um amador de ficções, mas do livro de *um homem conquistado* por Cristo, para por sua vez conquistar o mundo para o mesmo Cristo; ou seja, de *um homem de acção que tem a missão de trabalhar, com o próprio Cristo, na transformação do mundo*, não de um mundo à imagem e semelhança do Homem, mas segundo o plano de Deus, «o Mistério escondido aos séculos em Deus»”⁵³.

⁵⁰ *Ib.*, p. 184.

⁵¹ *Ib.*, p. 184.

⁵² *Ib.*, p. 185.

⁵³ *Ib.*, p. 185.

VII

É bem concreto, para António Lopes, o conteúdo da utopia vieirina. Pois vejamos: “O fim do mundo não será um cataclismo universal, mas, ao contrário, *o fim do mundo poluído e violento*, que só chegará, na Terra, à sua plenitude, quando, com o dinamismo da Ressurreição de Jesus, for eliminado das relações humanas tudo o que não é amor.” Na leitura de António Lopes, tem a utopia de Vieira uma segunda semelhança com a de Thomas More: o objectivo de humanização e reconciliação de todos os povos e culturas. Comparando a utopia do Padre António Vieira com todas as outras, antecedentes, vê António Lopes na do jesuíta português um sinal decisivo de superioridade, em traço que é essencial, que é o da dimensão universal. Escreve António Lopes: “É provável que Vieira, no seu *De Regno Christi*, seja o único a insistir (depois de muitos avanços e recuos) na universalidade, como traço essencial.”⁵⁴ Relaciona finalmente o Padre António Lopes a utopia de Vieira com “toda a problemática actual da conciliação entre a soberania de cada estado e o Direito das Gentes (de que Vieira tanto fala), ou seja: a revisão da “«Declaração Universal dos Direitos do Homem» de 1948”⁵⁵.

Em abono da sua interpretação, do seu “descobrimento” do Vieira “encoberto”, põe-nos o Padre António Lopes perante e sob os olhos esta passagem magnífica do intemerato visionário:

..... nada se esconde alli; porque lá não há vício; nada se encobre, porque tudo é para ver; nada se recata, ou se dificulta, porque tudo agrada; e porque tudo é amor, tudo se comunica.⁵⁶

Portugal não está aqui. O Portugal cuja presença é tão forte na *História do Futuro*. E nós pensamos que Portugal estava realmente no pensamento e sentimento de Vieira. É a falha que encontramos na interpretação de António Lopes.

Seja como for, é dentro desta utopia que teremos de procurar e encontrar o lugar da filosofia, das coordenadas filosóficas estruturantes do pensamento desta alma incandescente que foi, que é, a de António Vieira. É um lugar ancilar. Mas também a filosofia foi ancilar da teologia em São Tomás de Aquino.

⁵⁴ *Ib.*, p. 12.

⁵⁵ *Ib.*, p. 12.

⁵⁶ *Ib.*, p. 12.

O Mundo Barroco de Seiscentos

ESPELHOS DE UM IMPÉRIO NA ESCRITA DO PADRE ANTÓNIO VIEIRA: ESBOÇOS *INICIÁTICOS*

Ana Paula Avelar

(Universidade Aberta)

Será através da análise da “palavra” do padre António Vieira que proponho a desocultação do modo como foi revelado o *estar* num “Portugal Restaurado” e a necessária reconfiguração de um império, o do Reino de Portugal numa Europa de Seiscentos. Este exercício realizar-se-á através da análise dos textos de Vieira e da sua *acção*. Por isso, e ainda que não pretenda seguir um percurso biografista, este pontuará a minha análise, a qual se centrará em textos do sermonário vieirino¹. São os esboços iniciáticos de uma investigação aqueles que aqui brevemente assinalo, centrando-me fundamentalmente nos vectores que expõem os primeiros momentos da (re)construção de uma ideia de um império a *restaurar*.

¹ Estes são, como, claramente enuncia, de diferentes naturezas uns: “(...) panegíricos, outros congratulatórios, outros apologéticos, outros políticos, outros bélicos, outros náuticos, outros funerários, outros totalmente ascéticos.” João Francisco Marques, “A cronologia da pregação de Vieira”, in Margarida Vieira Mendes, Maria Lucília Gonçalves Pires, José da Costa Miranda, *Vieira Escritor*, Lisboa, Cosmos, 2007, p. 118. A natureza diferenciada dos mesmos constata-se na edição crítica que está a ser elaborada relativamente ao sermonário vieirino. Recorde-se aliás as palavras do próprio Vieira quando referencia a diversidade dos seus sermões no prólogo que escreve à edição dos mesmos. Ao exortar o leitor afirma: “Além desta diversidade geral[Quaresmais, Santoriais, Mariais] acharás ainda neles outra maior, pelas diversas ocasiões, em que os sucessos extraordinários da nossa idade, e os das minha peregrinações por diferentes terras, e mares, me obrigaram a falar em público. E assim uns serão Panegíricos, outros Gratulatórios, outros Apologéticos, outros políticos, outros Bélicos, outros Funerais, outros totalmente Ascéticos; mas todos, quanto a matéria o permitia (e o mais do que em tais casos se costuma) morais.” Padre António Vieira, *Sermões I*, Lisboa, CEFi, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2008, p. 7.

Ao sinalizar alguns dos momentos do intenso percurso de vida deste nosso imperador da língua Portuguesa, como escreveu Fernando Pessoa, fá-lo-ei no propósito de assinalar o modo como o nosso Padre António Vieira, pelo exercício da “língua”, expôs um sentir, aquelas que foram as suas “lutas”, defendeu um estar, o dado pela justeza das ideias, e cultivou um ser, o do Homem. É esse domínio da “língua” como instrumento da História, convocador de um império e o seu consciente e incisivo exercício, que aqui evoco.

Como o próprio padre António Vieira defendeu nos seus escritos tanto o *tempo*, como o *mundo*, tem dois hemisférios: sendo um superior e visível, que consubstancia o passado, outro inferior e invisível, que consubstancia o futuro. Entre estes, exactamente no meio, situa-se o hemisfério *onde ficam os horizontes do tempo*, os quais são instantes do presente, que vai sendo vivido, espaço onde o *passado termina e o futuro começa*. Subscrevendo a tradição da cultura ocidental do progresso linear de um tempo histórico², Vieira reconfigura-o, operacionalizando coordenada e reversivelmente os acontecimentos. Fá-lo através de uma ordenação inteligível de sentido finalista, mas progressivo³, de um presente em que o passado intervém e onde futuro se projecta. Exorta, o padre António Vieira que o Mundo ouviu por isso mesmo, *o que nunca viu, lerá o que nunca ouviu, admirará o que nunca leu e pasmará assombrado do que nunca imaginou*.

Evidenciemos, então, as faces especulares de um império, arquitectado na palavra de Vieira, *perdido* ou nunca por si *atingido* na sua acção. Exercitá-lo-emos, tendo em atenção a visualidade exemplar de um quotidiano, e tendo sempre presente que, ao intentarmos a análise da “palavra”, tomamo-la reconstruída. Como assinala Aníbal Pinto de Castro, evocando Vieira naquela que foi a sua intensa preparação da impressão dos seus sermões, os rascunhos ou borrões do pregador decerto apresentariam esquemas simples que cumpririam a estrutura fundamental da *dispositio*, mas não consubstanciariam a forma do discurso dito⁴. Como o pró-

² Cf. Penelope J Corfield, *Time and the shape of History*, New Haven and London, Yale University Press, 2007, pp. 17-18.

³ Cf. Pedro Calafate, “Expressões da temporalidade em António Vieira” in, Margarida Vieira Mendes, Maria Lucília Gonçalves Pires, José da Costa Miranda, *op. cit.*, p. 191.

⁴ Como assinala Aníbal Pinto de Castro: “Iriam desde os esquemas simples elaborados como estrutura fundamental da *dispositio*, a versões mais extensas, passando por gradações várias.

prio padre António Vieira evidenciou ao seu leitor, *a primeira razão, ou obrigação, por que começou a tirar da sepultura os seus borrões, foi que sem a voz que os animava, ainda que ressuscitados seriam cadáveres*⁵.

Tomando a reconstrução do instante do *Vieira pregador*, na palavra escrita, exposta na do *Vieira escritor*⁶, deter-me-ei sobre alguns instantes do seu visível passado, recordando os vislumbres de uma ideia de império, espelhada na sua escrita e dele resgatador. No Colégio Jesuíta da Baía, onde estudou, António Vieira foi influenciado pela figura do padre Fernão Cardim, ingressando, com cerca de quinze anos de idade, no noviciado da Companhia de Jesus, revelando-se um jovem dotado para os “trabalhos dos soldados de Deus”.

Os hábeis exercícios de dialéctica e a cuidada formação na exegese das escrituras, a par do domínio da língua latina, prepararam-no para a pregação, desenvolvendo os seus dotes diplomáticos. O detalhe e limpidez da sua escrita levarão a que, após ter recebido a sua formação como missionário, e findo o noviciado, permaneça ao serviço da Ordem. Já regente de uma cadeira de Retórica, foi incumbido da redacção da carta anual, relatório anual dos trabalhos da Província ao Geral da Companhia. Esta, escrita em latim, relata, entre outros assuntos, o ataque holandês de 1624-25 à então capital do Brasil.

Os horizontes do tempo, onde o passado termina e o futuro se projecta, começam a ganhar forma na minúcia como os instantes do presente são noticiados neste relato. Não estamos ainda perante o projectar de um futuro: vectoriza-se, contudo, um tempo. Recorde-se que este ataque ho-

Uma coisa é certa: como acentuaram Cantel e Margarida Vieira Mendes, a forma escrita que ele próprio fixou para a maioria da sua produção concionatória não representa, ou raríssimas vezes poderá representar, a forma do discurso dito.”*Ibidem*, p. 81.

⁵ Cf. Padre António Vieira, *Sermões I*, p. 5.

⁶ Evoco aqui a já referida análise de Aníbal Pinto de Castro, quando escreve sobre a preocupação de Vieira restituir os seus textos à vida da acção oratória directa: “Essa restituição, por ele levada a cabo com tão demorado e acurado *labor limae*, terá realmente reconduzido aqueles sermões à vida da oralidade que lhes dera tanta qualidade e eficácia, nos púlpitos do Brasil, de Portugal e de Roma? Estou em crer que não. O Vieira pregador transformara-se, mediante esse árduo trabalho, num Vieira escritor. A dimensão desse percurso e da metamorfose que ele implicou é que será porventura um segredo que nenhuma *clavis Prophetarum* será capaz de abrir. Mas não nos desgostemos muito por isso. Sermões, ditos, já ninguém os ouviria nem ouve. Mas estes, escritos, hão-de ser sempre um milagre do único império que nos resta, o da língua portuguesa.” *Ibidem*, p. 92.

landês participa de um projecto de conquista do Brasil levado a cabo pela Companhia Holandesa das Índias Orientais (c.1621). Esta financiou uma frota de 26 navios e 3000 soldados que, no ano de 1624, invadiram a Baía, o espaço por excelência de produção do tão cobiçado açúcar brasileiro. Perante a tentativa de contenção do avanço holandês por parte da coroa dual, assiste-se a sucessivos avanços e recuos da permanência batava no Brasil. No período compreendido entre 1630 e 1632, após a conquista de Olinda, os holandeses vão ocupar metodicamente uma estreita faixa em torno do Recife, começando a usufruir dos lucros da produção açucareira, suportada pela mão-de-obra escrava de origem africana.

No ano de 1633 encontramos António Vieira a pregar a uma confraria de escravos negros, esboçando-se já neste sermão aquele que viria a ser o seu estilo de pregação. Não é meu propósito analisar como é que Vieira foi abordando a instituição do trabalho escravo, e de que modo se configurou na sua palavra escrita o princípio, ao tempo aceite, de cativo justo. Sinalizo tão-somente que logo nos primeiros sermões vieirinos são esboçadas as lucubrações que marcariam os sucessivos *discursos*. Esta é aliás outra das faces especulares de um império que se reconfigura na palavra de Vieira.

Em 1640, durante a segunda tentativa holandesa para tomar a Baía e após o avanço que estes tinham conseguido (1637-1640) sob o comando de Jean-Maurice Nassau, os dotes de oratória do Padre António Vieira resplandecem, no exímio exercício da palavra, no célebre sermão “Pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as da Holanda”⁷, proferido na Igreja de Nossa Senhora da Ajuda. Recorde-se que, nas várias igrejas baianas, tinham sido proferidas idênticas deprecações.

As palavras de Vieira transmitem a angústia dos sitiados⁸, esboçando-se já aqueles que serão os contornos de uma ideia de império, o emblematicamente uno pela “Cruz”. Subcrevo Stephen Howe quando, em

⁷ Este foi o último sermão dos pronunciados em todas as igrejas da cidade durante quinze dias.

⁸ Só um exemplo: “Finjamos, pois, o que até fingido e imaginado faz horror; finjamos que vem a Baía e o resto do Brasil a mãos dos Holandeses. Que é o que há-de suceder em tal caso? – Entrarão por esta cidade com fúria de vencedores e de hereges: não perdoarão a estado, a sexo nem a idade. Com os fios dos alfanges medirão a todos: chorarão as mulheres, vendo que não se guarda decoro à sua modéstia; chorarão os velhos, vendo que não se guarda respeito às suas cãs; chorarão os nobres vendo que se não guarda cortesia à sua qualidade; chorarão os religiosos e veneráveis sacerdotes vendo que até as coroas sagradas os não defendem; chorarão fi-

busca de uma delimitação operativa do conceito de império, afirma que não existem duas autoridades que concordem com uma mesma básica definição. Este é um conceito que Howe considera ser intrinsecamente versátil⁹, ao que eu acrescentaria as noções de plástico e orgânico.

Estes três aspectos transparecem na ideia de Império no Portugal de Seiscentos, nomeadamente na própria palavra de Vieira. Logo neste sermão de 1640, Vieira inscreve fugazmente no seu lamento, perante a ameaça batava, o sentir de um desígnio imperial: “Mas por vós Senhor, o que-reis e ordenais assim, fazei o que fores servido. Entregai aos Holandeses o Brasil, entregai-lhe as Espanhas (que não são menos perigosas as consequências do Brasil perdido): entregai-lhe quanto temos e possuímos (como já lhe entregastes tanta parte); ponde em suas mãos o Mundo; e a nós, aos Portugueses e Espanhóis, deixai-nos, repudiái-nos, desfazei-nos, acabai-nos.”¹⁰

Nesta ideia de império ecoam subliminarmente as *vozes* que clamaram, em 1572, ser D. Sebastião o poderoso rei: “(...) cujo alto império /O Sol, logo em nascendo, vê primeiro; /Vê-o também no meio do Hemisfério,/ E quando desce o deixa derradeiro;(...)”¹¹. Ecoam igualmente as *vozes* que consagraram Filipe II de Espanha, I de Portugal como o senhor do Ocidente e do Oriente¹².

Contudo, ainda em 1640, já depois da Restauração, esboroava-se o ideal imperial dos Habsburg que se perpetuara pelo ceptro Filipino. Na

nalmente todos, e entre todos mais lastimosamente os inocentes, porque nem a esses perdoará (como em outras ocasiões não perdoou) a desumanidade herética.” Padre António Vieira, “Sermão pelo bom sucesso das armas de Portugal contra as de Holanda”, in, M. Ema Tarracha Ferreira, *Textos Literários – Séculos XVII/XVIII*, Lisboa, Editora Aster, 1966, p. 333.

⁹ “Indeed no two authorities seem to agree on even the most basic issues of definition. Perhaps they never will, for the subject is so highly charged with political passion and emotion. That can make the historical study of empires frustrating, but is also part of what makes it ever-mobile and exciting.” Stephen Howe, *Empire – A very short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 34.

¹⁰ Padre António Vieira, “Sermão pelo bom sucesso das armas de Portugal contra as de Holanda”, in M. Ema Tarracha Ferreira, *op. cit.*, p. 331.

¹¹ Luís de Camões, *Os Lusíadas*, Canto I, estância VIII.

¹² Recorde-se as efígies filipinas cunhadas em 1583 onde, rodeando a esfera, se escreve NON SVFFICIT ORBIS. Cf. Geoffrey Parker, *The World is not Enough: The Imperial Vision of Philip II of Spain*, Waco, Baylor University, 2000, p. 10.

parenética reconstrói-se uma ideia de “Portugal Restaurado” onde os contornos messiânicos corporizam a palavra dita.

O próprio Vieira reinterpretará o messianismo que atravessa, em Portugal, a ideia imperial, consubstanciada no século XVI no desígnio da *Respublica Christana*: a aspiração de uma unificação política do universo, sob o ceptro de um único imperador, propagador da *verdadeira* fé sobre toda a terra, a partir da qual se estabeleceria uma Idade de Ouro escatológica, a dos primores de Quinhentos.

Logo após a Restauração, no ano de 1641, o padre António Vieira integrará a delegação de colonos que vem a Lisboa apresentar a sua adesão ao movimento, e ao Rei, D. João IV. Ao chegar à capital do reino, inicia a pregação na Igreja de S. Roque, sendo convidado a pregar na capela Real dos Paços da Ribeira. No sermão aí proferido, no dia do Ano Bom de 1642, transparece a vertente auguratória e visionária vieirina que marcará a sua escrita posterior¹³.

As silogísticas *Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo*, a inacabada *História do Futuro* (começada em 1659), por ele considerada o libelo de defesa contra a acusação inquisitorial, ou a *Clavis prophetarum* (1663) serão continuados instantes da construção de uma ideia prospectiva de um utópico Portugal Restaurado.

Tomando o carácter providencial que marcaria o sucesso aclamatório de 1640, Vieira acompanharia os que pareneticamente evocavam a efectivação de um novo Império. Recorde-se, a título de exemplo, o sermão de António Ardizzone Spínola quando, na Sé Primacial de Goa, num outro espaço do Império, que não o da sua capital, Lisboa, prega a 15 de Setembro de 1641 as *Felicidades de Portugal de Baixo do Dominio de seus reys naturais*. Aí afirmando que: “Quando [Deus] escolheu entre as Nações do Mundo aos Hebreos na ley escrita, lhes chamou povo (...) Mas quando entre os Christãos escolheu a Nação Portuguesa, como a mais favorecida, & amada, lhe não quis dar nome de Povo, mas de Impe-

¹³ Atente-se na seguinte passagem: “(...) Não quero referir profecias do bem que gozamos, porque as suponho mui pregadas neste lugar e mui sabidas de todos; reparar sim, e ponderar o intento delas quisera. Digo que ordenou Deus que fosse a liberdade de Portugal como os venturosos sucessos dela, tanto tempo antes e por tão repetidos oráculos profetizada, para que, quando víssemos estas maravilhas humanas, entendêssemos que eram disposições e obras divinas, e para que nos alumiasse e confirmasse a fé onde a mesma admiração nos embaraçasse.” Padre António Vieira, “Sermão dos Bons Anos” in, M. Ema Tarracha Ferreira, *op. cit.*, pp. 338-339.

rio (...)”.¹⁴ A necessariamente emergente reconfiguração imperial, nestes inícios de um “Portugal Restaurado”, flui nos sermões gratulatórios.

Como refere João Francisco Marques, as perorações eram o espaço de referência desta crença futura. Os pregadores restauracionistas sublinhavam o destino messiânico de Portugal, como elemento nobilitário do império. Portugal elevar-se-ia, deste modo, no contexto dos estados cristãos da Europa. Aliava-se a dimensão universalista do império, ao missionarismo evangelizador. Contudo, como assinala este mesmo autor na sua *Parenética Portuguesa e a Restauração (1640-1668)*: “De tão frequentes e vulgares na sua expressividade, não merece a maioria dessas referências que nela se insista para além de se anotar que elas constituem uma espécie de obrigatório refrão, o que revela bem a mentalidade que as enformava e as manipulações ideológicas a que se prestavam. Algumas de tais alusões obedecem, todavia, a uma intenção que ultrapassa esse mero convencionalismo.

O P.^e António Vieira – um dos grandes arquitectos e apologistas do visionarismo do *Quinto Império* – é um dos que mais se aproveita das partes finais das pregações para alusões imbuídas de um intencionalismo marcante.”¹⁵

Através de uma arguta argumentação, Vieira justifica habilmente a acção política. É no sermão proferido no primeiro dia de Janeiro de 1642, onde, como acima referi, transparece a vertente auguratória e visionária, que se espelha a defesa da razão de Estado. Na Restauração de Portugal, como escreve Vieira: “(...) foi de tanta importância esperar pela oportunidade do tempo, que por esta dilação [40 anos] se veio a lograr aquela primeira máxima de toda a razão de estado, assim da Providência divina, como da providência humana, que é saber concordar estes dous extremos: conseguir o intento e evitar o perigo (...)”¹⁶.

A logicidade racional é esclarecida pela exposição retórica: “Se Portugal se levantara em quanto Castela estava vitoriosa ou quando menos, em quanto estava pacífica, segundo o miserável estado em que nos tinham posto, era a empresa mui arriscada, eram os dias críticos e perigosos; mas como a Providência Divina cuidava tão particularmente de nos-

¹⁴ João Francisco Marques, *A Parenética Portuguesa e a Restauração-1640-1668*, Lisboa, INIC, 1989, II, p. 168.

¹⁵ *Ibidem*, p. 169.

¹⁶ Padre António Vieira, “Sermão dos Bons Anos” in, M. Ema Tarracha Ferreira, *op. cit.*, pp. 342.

so bem, por isso ordenou que se dilatasse nossa restauração tanto tempo, e que se esperasse a ocasião oportuna do ano em que Castela estava tão embaraçada com inimigos, tão apertada com guerras de dentro e de fora; para que, na diversão de suas impossibilidades, se lograsse mais segura a nossa resolução. Dilatou-se o remédio, mas segurou-se o perigo.”¹⁷

Os seus textos presentificam as orientações políticas do momento, apoiando as posições de uma burguesia mercantil que poderia ajudar a suportar a guerra pela defesa da independência. Não será assim de estranhar que, para além de pregador régio, o padre António Vieira fosse nomeado conselheiro do monarca e educador e confessor do príncipe herdeiro D. Teodósio. Intervirá nas questões do seu tempo, nomeadamente procurando reconfigurar a situação dos cristão-novos em Portugal, e até o sistema inquisitorial¹⁸. Recorde-se que o próprio António Vieira experimentará os cárceres da Inquisição anos mais tarde.

A situação política restauracionista exigia o reforço de alianças. No sentido de fortalecer os laços entre a monarquia portuguesa e a francesa, D. João IV dispõe-se a negociar. O padre António Vieira intervém neste processo, deslocando-se a Paris por duas vezes; em 1646, procurando o apoio do cardeal Mazarino para o resgate do Brasil da ocupação holandesa, e em 1647, como porta-voz da proposta de celebração do casamento entre D. Teodósio e a filha do duque de Orleães. Mediante este acordo, D. Teodósio reinaria em Portugal e D. João IV seria rei do Brasil. Mazarino não se interessa, contudo, por estas propostas.

Procurando a paz com a Holanda, D. João IV envia a Haia o pregador que aí permanece durante nove meses. A par do apoio das comunidades judaicas de Ruão e de Amesterdão à causa portuguesa (1646-1647), é emissário da proposta portuguesa da cedência definitiva de Pernambuco a troco da celebração da paz entre os dois estados. Contudo, as negociações fracassaram.

Os insucessos diplomáticos e as quezílias na corte levam-no a regressar ao Brasil para dirigir as missões jesuítas do Maranhão. Em terras brasílicas desenvolve uma intensa actividade missionária, usando, seja oralmente seja na escrita, sete idiomas nativos, perpetuando a *Palavra*. O

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Nomeadamente quando estala um conflito entre a Inquisição de Évora e a Universidade, Vieira defendeu a posição dos cristãos-novos, chegando a solicitar a Roma um perdão geral das heresias, advogando que nos interrogatórios do Santo Ofício não fossem utilizados processos tão cruéis como os até então praticados.

pregador continua a ser um interventor directo na sociedade brasileira, servindo-se da sua pungente e eficaz oratória.

Uma última e necessária nota. É certo que, como assinalou Margarida Vieira Mendes, o sermonário vieirino parte dos processos da predicação medieval, nos quais a acomodação analógica, a busca do sentido anagógico, a simetria e a circularidade de estilo se transfiguram num espaço pontuado pela teatralidade barroca. Expõe-se o que Vítor Serrão tão claramente sistematizou ser «essa intensa apropriação do pictoral, onde os conceitos de “realismo”, “decoro”, e de “visualidade imagética” “transparecem». A precisão, a elegância e sedução do registo perpetuam a palavra de Vieira. Recorrendo à metáfora e à alegoria esgrimem-se argumentos, postulando-se e defendendo a *ideia*.

Veja-se como no Sermão de Santo António¹⁹, pregado em S. Luís do Maranhão, em 1654, se entretecem os sentidos e se expõe pela imagem “uma realidade”. A exímia palavra vieirina impõe-se: “Olhai, peixes, lá do mar para a terra. (...) Cuidai que só os tapuias se comem uns aos outros? Muito maior açougue é o de cá, muito mais se comem os brancos. Vedes vós todo aquele bulir, vede todo aquele andar, vedes aquele concorrer às praças e cruzar as ruas; vedes aquele subir e descer as calçadas, vedes aquele entrar e sair sem quietação nem sossego? Pois tudo aquilo é andarem buscando os homens como hão-de comer, e como se hão-de comer.”²⁰

Observe-se a eficácia do argumento o qual ele tenta concretizar pela acção directa do homem. É certo que estas são as palavras de Vieira escritor. Contudo, Vieira, o pregador, não se distanciaria do apelo²¹. A sua acção por terras do Brasil prossegue num exercício da palavra dita e escrita até ao seu falecimento, em 1697, no espaço onde fizera os seus estudos, o Colégio da Baía. O *Homem* que afirmara que *a ele não lhe fazia*

¹⁹ Sermão de Santo António pregado em S. Luís do Maranhão, em 1654, três dias antes de embarcar incognitamente para Lisboa, a fim de pedir a protecção régia para os índios.

²⁰ Padre António Vieira, “Sermão de Santo António”, in M. Ema Tarracha Ferreira, *op. cit.*, pp. 381.

²¹ A acção do homem concretiza-se quando três dias depois de ter pronunciado do púlpito esta sua peroração viaja secretamente para Lisboa, procurando a intervenção régia, conseguindo que a 9 de Abril de 1655 seja publicada uma provisão régia onde se proibia que fosse feita guerra às populações ameríndias sem ordem do monarca e que as comunidades de convertidos fossem governadas pelos seus chefes, ainda que orientadas pelos Jesuítas.

medo o pó que havia de ser; fazia-lhe medo o que havia de ser pó. O Homem, que afirmara que não temia a morte, temia a imortalidade, permanece para sempre nessa sua condição, a de estar para sempre presente nas nossas palavras, a de ser o nosso “Imperador da Língua da Portuguesa”.

A PRODUÇÃO LITERÁRIA FEMININA NO MUNDO BARROCO DE VIEIRA

Anabela Galhardo Couto

(Instituto de Artes Visuais, Design e Marketing)

Visa esta comunicação proceder a um enquadramento geral da produção literária feminina portuguesa do período barroco, que não tem tido o destaque que merece, para apontar de seguida alguns exemplos dispersos do papel tutelar de Vieira no contexto de tal produção.

O Portugal Barroco, autoritário e misógino, assiste a um florescimento da produção literária de autoria feminina. Contra a tradição que exclui as mulheres da ordem do saber e da palavra, multiplicam-se ao longo dos séculos XVII e XVIII as escritoras que escrevem, publicam e atingem reconhecimento público. Na sua esmagadora maioria essas escritoras provêm dos conventos, o que faz destes lugares um espaço privilegiado de criação de uma cultura especificamente feminina.¹

Cultivando os mais variados géneros literários, da poesia lírica, à novela sentimental ou alegórica, dos contos e apólogos ao teatro, à autobiografia e à epistolografia, da prosa mística à satírica, algumas dessas monjas-escritoras produziram obras notáveis, impondo-se, com a sua corte de admiradores, nos círculos literários e mundanos: é o caso de Ber-

¹ Para um maior desenvolvimento do tema dos Conventos como espaço privilegiado de uma cultura especificamente feminina em Portugal pode referenciar-se, entre outros estudos: Anabela Galhardo Couto, “Escritoras de finais do século XVII e inícios do século XVIII: seu contributo para a definição de uma cultura barroca em Portugal” in *Em Torno da História das Mulheres*, Lisboa, Universidade Aberta, 2002. Anabela Galhardo Couto, *Gli Abiti Neri: Letteratura femminile del Barocco Portoghese*, Roma, Il Filo, 2007. Isabel Morujão, “Por trás da grade: Literatura Conventual feminina em Portugal: séculos XVII e XVIII” Tese de Doutoramento apresentada na Faculdade de Letras do Porto, 2005.

narda Ferreira de Lacerda, Violante do Céu, Mariana de Luna, Teresa Maurícias, Feliciano de Milão, Tomásia Caetana, Soror Maria do Céu, Soror Madalena da Glória, Teresa Margarida da Silva Orta, etc. Outras deixaram manuscritos de circulação limitada: relações de vida, obras espirituais, ou de teor místico, obras recreativas destinadas a assinalar as festividades da vida conventual, testemunhos curiosos do quotidiano feminino monacal, das suas aspirações e desejos. Mariana da Purificação, Maria Josefa, Clara do Santíssimo Sacramento são apenas alguns entre o rol de nomes que proliferam nos arquivos.

Efectivamente, Dicionários Bibliográficos como a *Biblioteca Lusitana* de Barbosa Machado, ou livros antológicos como o *Teatro Heroíno* ou *Portugal Ilustrado pelo Sexo Feminino* registam cerca de uma centena de mulheres portuguesas que escreveram entre os séculos XVII e XVIII.

A esta produtividade não será alheia a dinâmica da Contra-Reforma e o incremento de publicações de teor religioso ou de teor recreativo e pendor moralizante como forma de propagação dos ideais da fé, bem como o estímulo à publicação de cadernos de veneráveis, crónicas da vida conventual e da história dos Conventos, como forma de engrandecimento e promoção das Ordens Religiosas. Certas particularidades da vida monacal – a leitura e a escrita como exercício obrigatório, ou a disponibilidade emocional que em certa medida o convento oferece – serão outras tantas razões a explicar o fenómeno.

Qual o perfil destas monjas-escriptoras?

Em termos de origem social, estas mulheres pertencem à aristocracia ou à alta burguesia letrada. Algumas são filhas de lentes da universidade, outras são mulheres ou filhas de embaixadores que viajaram para fora do País, outras pertencem à nobreza e burguesia rural.

De um modo geral, estas mulheres dispõem de uma cultura notável para o seu tempo, moldada segundo os padrões da época, onde pontuam os conhecimentos de retórica, línguas, filosofia antiga e religião. A sua erudição, em casos mais raros, estende-se para outros territórios, como o direito civil, a matemática, ou até a arquitectura.

A educação recebem-na em casa, por vezes beneficiando das lições privadas dadas aos irmãos, ou num regime de auto-didactismo, ou então no Convento no “convívio com os livros sagrados”.

Convém frisar que nem todas estas mulheres que ingressam no Convento o fazem por vocação estritamente religiosa. Apesar da força de atracção que o ideal de santidade difundido pela Contra-reforma exercia sobre as jovens, muitas destas viam-se constrangidas a professar por outros motivos que não de natureza espiritual. Em alguns casos professavam

porque o sistema de heranças, de dotes, ou a condição de filhas ilegítimas, ou de mulheres viúvas ou divorciadas, a isso conduziam.² Noutros casos, as jovens entravam nos Conventos ou como forma de punição, ou para fugir de casamentos impostos e de amores proibidos, como será eventualmente o caso de Violante do Céu. No entanto, algumas destas mulheres entregavam-se com ardor a uma vida espiritual e mesmo mística, que à luz da mentalidade da época aparecia como ideal de vida altamente atraente e empolgante. É assim que algumas chegavam a fugir de casa para ingressar no Convento, à revelia da autoridade paterna, conforme se diz de Soror Isabel do Menino Jesus.

Qual o estatuto social da actividade literária destas mulheres?

Como era próprio da condição social do escritor na época (ainda em processo de afirmação enquanto função social autónoma) e de acordo com a sua condição de religiosas de elevada estirpe social, a sua actividade literária não tinha, obviamente, um carácter profissionalizante, nem constituía um instrumento de sobrevivência económica. Segundo as próprias declarações das Autoras, colhidas dos textos prefaciais, escrevem para combater a nostalgia decorrente da ociosidade, para “divertir a melancolia” e “suavizar o animo” (Leonarda Gil da Gama, 1742). Acusando a exclusão da ordem do saber, de que enquanto mulheres são alvo, as Escritoras inscrevem, porventura intencionalmente como estratégia de sobrevivência, o seu exercício literário no campo da curiosidade, fora dos limites do saber instituído ou *auctoritas*. É o que refere, por exemplo, Soror Madalena da Glória no prólogo de *Reino de Babilónia*: “Não escrevi pelos ditames da ciência, que onde a curiosidade só é causa, ficam desculpáveis os erros da ignorância.” (Leonarda Gil da Gama, 1749).

Por último cabe referir que, em termos de recepção crítica, estas escritoras de sucesso eram encaradas num plano de excepção face ao ser comum e ao género feminino. Dicionários e comentadores apresentam-nas des-sexualizadas, numa dimensão quase mítica, como criaturas prodigiosas, “excepção do seu sexo”. “Mão divina”, “nova deidade”, “engenho tão distinto, que não professando o estudo, sabe tão egregiamente desagrar o seu sexo”, são locuções que se sucedem a qualificá-las.

Aníbal Pinto de Castro, em “A Recepção de Vieira na Cultura Portuguesa” (Aníbal Pinto de Castro, 1999: 219) ressalta o papel modelador

² Um dos casos mais invulgares será o de Antónia Margarida de Castelo Branco que ingressou no Convento da Madre de Deus de Xabregas para fugir do casamento e obter o divórcio de um marido extremamente violento.

que o Pregador exerceu na prosa portuguesa de seiscentos, elevando-a a constante cultural e estética só comparável à de Camões para a poesia. Enquanto figura tutelar e referência modelar do universo cultural e religioso do período barroco, a figura do Padre António Vieira não poderia deixar de estar naturalmente implicada na produção feminina, ora implícita, ora explicitamente. Apontem-se alguns exemplos.

No belíssimo conjunto de apólogos de Soror Maria do Céu (1658-1715) intitulado “Metáforas das Flores”, no conto “Do Girassol” (Soror Maria do Céu, 1735: 23) faz-se uma crítica às galanterias, às flores e subtilezas dos pregadores que em muito vai beber ao sermão da Sexagésima de Vieira. Seria também oportuno verificar de perto os paralelismos existentes entre a estrutura das “Moralidades” que integram esta obra, ou os “Desenganos” incluídos na novela *Enganos do Bosque, Desenganos do Rio* (1741) e a orgânica dos sermões de Vieira.

Ouros textos aludem explicitamente ao ilustre Orador. Tal é o caso, por exemplo, de “Silva Ao Padre António Vieira por um sermão que fez, na Rosa, no nascimento de Nossa Senhora”. A silva é da autoria de Soror Violante do Céu (1607-1693) uma das escritoras mais notáveis da galeria de Autoras e Autores do período barroco, possuidora de uma das vozes líricas mais singulares da tradição amorosa portuguesa.³

Para além de constar em *Rimas Várias*, livro de poesia profana da ardente e talentosa Poetisa publicado em 1646, a mesma Silva vem também incluída num livro de homenagem ao Jesuíta – *Voz Sagrada, Política, Rhetorica e metrica ou supplemento às Vozes Saudosas da eloquencia, do espirito, do zelo, e emimente sabedoria do Padre Antonio Vieira da Companhia de Jesus*, do P. André de Barros (1748). É de realçar que a outra única assinatura feminina que este livro regista é a da célebre freira Mexicana Sor Juana Inez de la Cruz com a inclusão do seu não menos célebre texto de comentário ao Sermão do Mandato do Padre António Vieira.

A Silva da poetisa do Convento da Rosa constitui um Panegírico a Vieira e a um sermão que este terá proferido nesse Convento no dia do nascimento de Nossa Senhora.⁴

³ Sobre a originalidade do lirismo amoroso de Violante do Céu, ver, de Anabela Galhardo Couto, “Labirintos de Eros: Ruptura e Transgressão no Discurso Amoroso de Violante do Céu in *Mulheres que escrevem, Mulheres que Lêem: Repensar a Literatura pelo Género*, Lisboa, 101 Noites, 2008.

⁴ Tanto quanto parece, esse sermão não virá incluído na colecção dos sermões impressos de Vieira.

Como se sabe, a poesia encomiástica, louvando individualidades diversas da hierarquia social e religiosa, constitui uma fatia considerável da produção poética do barroco e também especificamente da produção feminina. Exibindo uma retórica do elogio, tais composições colocam-nos perante o teatro social e seu jogo de aparências, evidenciando a estreita relação da poesia com o poder.

A “Silva Ao Padre António Vieira” constitui um exemplar perfeito dessa retórica do elogio que caracterizou a época. Lançando mão dos traços convencionais da literatura encomiástica que a autora maneja com exímia desenvoltura e talento, emerge a figura grandiosa, quase divina, do Pregador.

Explorando o inevitável *topos* da falsa modéstia e da captação da benevolência do leitor, a Silva abre com uma sucessão de antíteses e *impossibilia* que potenciam o contraste entre a natureza excelsa do elogiado e as capacidades (aparentemente) limitadas do elogiador. Acentuando simbolicamente o eixo da verticalidade, o primeiro verso desde logo atira o Pregador para o plano do divino. Tal como Deus é incompreensível para os juízos humanos, também os altos conceitos de Vieira serão inacessíveis ao saber comum e logo inalcançáveis para a pena laudatória comum:

Aspirar a louvar o incompreensível

É fundar o desejo no impossível

(Soror Violante do Céu, 1993: 112)

E o jogo laudatório prossegue, lúdico e não destituído de subtil ironia, dirigido ao ilustre Pregador, a quem o sujeito poético expõe os dilemas íntimos de quem se vê a braços com tamanha tarefa – elogiar tão alta personalidade:

Reduzir a palavras os espantos,

Detrimento será de excessos tantos;

Dizer do muito, pouco,

Dar o juízo a créditos de louco;

Querer encarecer-vos,

Eleger os caminhos de ofender-vos;

Louvar diminuindo

Subir louvando, e abaixar subindo.
Deixar também, covarde, de louvar-vos
Será mui claro indício de ignorar-vos;

Concluindo o raciocínio, os últimos versos desta 1ª parte do poema inscrevem, de modo bem afirmativo, e nada modesto, o exercício laudatório pessoal do sujeito poético no campo da coragem e da audácia:

Siga, pois o melhor indigna Musa,
E deponha os excessos de confusa,
Que para acreditar-se
Basta, basta o valor de aventurar-se;

Prosseguindo numa gramática totalizante, a segunda parte da composição expõe as qualidades intelectuais do orador: excelência do entendimento, “saber profundo”, “agudeza rara”, “graça excessiva”, “doce elegância”, “juízo soberano/ crédito do divino, honra do humano” – para terminar de forma exortativa, interpelando o orador num registo triunfal:

Oh vivei para assombro das idades,
Gosto das majestades,
Extasis dos sentidos,
Prodígio dos nascidos
Excesso dos passados
(...)

E no final, reclamar, de novo, a atenção para o sujeito poético:

E se minhas grosseiras ignorâncias
Tem sido dilatadas
Deixai-as castigadas,
Mas confessai, doutíssimo Vieira
Que se ignorante sou, sou verdadeira.

Estamos perante um exemplo interessante da *laudatio* enquanto gesto poético, tal como se praticava na época, onde paralelamente à celebração da personagem objecto do elogio ocorre a autopromoção do poeta.

A par do artifício formal e do jogo conceituoso, a par da geometria rítmica e musical que permeiam o seu labor poético, esta insinuação e inscrição do eu na tessitura do texto é uma das marcas mais singulares e incisivas da obra poética de Soror Violante do Céu.

Trata-se este, efectivamente, de um exercício audaz de afirmação de uma subjectividade feminina, tanto mais irreverente quanto se equaciona face a uma figura eminente da hierarquia cultural e religiosa, como é o caso do Padre António Vieira, numa época em que a menoridade intelectual e legal da mulher era tida como um dado de facto.

De natureza completamente diferente é o poema de Soror Maria do Céu (1658-1715) que gostaria também de referir nesta comunicação. Trata-se do poema intitulado “Sobre as palavras do Padre Vieira *Tudo passa para o tempo, nada passa para a conta*”, incluído na obra da religiosa Franciscana, assinada com o pseudónimo de Marina Clemência: *Preciosa. Obras de Misericórdia*, publicada em 1733.

O poema constitui uma glosa ao tema que Vieira desenvolve no 3º Sermão da primeira Domingo do Advento (1655), a partir das palavras de Lucas “Passará o céu e a terra mas o que dizem as minhas palavras não passará”, reportando-se ao dia do juízo final. (Padre António Vieira, 1959:109).

Neste extenso e complexo Sermão, Vieira expõe as diversas facetas da temporalidade humana marcada pela transitoriedade e pela mutabilidade: poder, riqueza, bens, impérios, cidades, casas, pedras, tudo passa, tudo corre para o nada (S. Paulo). Terminada a vida temporal, no dia do Juízo final, esse “teatro universal do derradeiro dia”, todos serão chamados a dar conta dos seus actos, governos, talentos, bens, penas. O sentido da temporalidade humana é, pois, cuidar da eternidade, e o juízo final decide-se no presente e não no futuro. Ora se tudo passa, conclui Vieira, é loucura viver como se fossemos eternos: “que cegueira e que insânia é a dos que todos seus cuidados empregam no que passa, sem memória nem cuidado do que não há-de passar?” (*idem*, 157).

O tema da fugacidade da vida, da transitoriedade dos valores terrenos, o desengano do mundo e a preparação para a vida eterna constituem temas nucleares da obra de Soror Maria do Céu, assente no conceito de que o significado temporal de cada coisa está, não em si mesma, mas no seu sentido último – ou seja na eternidade. Nesta medida, o assunto do

sermão adequa-se plenamente ao espírito que infunde a obra da aclamada escritora do Convento da Esperança de Lisboa.⁵

Tal como o sermão, o poema de Soror Maria do Céu divide-se em duas partes: a primeira parte glosa o tema “Tudo passa para o tempo”, incidindo a segunda parte na expressão “Nada passa para a conta”.

Curiosamente, adequando-se ao espectro dramático do juízo final que domina o sermão, a Autora como que suspende provisoriamente o universo maravilhoso e delicadamente metafórico que caracteriza a generalidade da sua obra – um espaço fantástico onde se movem belas princezas, inocentes peregrinas, formosos pastores, flores e pedras preciosas que narram a sua história edificante, pássaros e rios falantes que partilham com o leitor a sua mensagem de inquietação metafísica.

A composição adopta aqui um dramatismo de tonalidade surda e sombria que assenta na exploração da força semântica e emotiva das locuções “tudo passa/ nada passa” sugeridas e contidas no sermão de Vieira, amplificada pelos jogos rítmicos e fonéticos construídos em torno das duas expressões estrategicamente dispostas e repetidas:

Passa-lhe a Alva ao dia,
Passa-lhe do sol a hora
E passa-lhe a tarde fria;
Passa-lhe a noite sombria
De tanta luz ameaça
Tudo passa.
Passam os dias correndo
Passam semanas em sendo
Passam os meses andando
Passam os anos passando,
Passam os segres sem tassa
Tudo passa

⁵ Sobre a filosofia dualista de recorte platónico que infunde a obra de Soror Maria do Céu, veja-se “Dualismo e reversibilidade em Enganos do Bosque, Desenganos do Rio de Soror Maria do Céu”, Dissertação de Mestrado, apresentada por Anabela Galhardo Couto, Lisboa, FCSH da Universidade Nova de Lisboa, 1999.

Neste devir heraclitiano tudo corre inexoravelmente para o nada: “correm as fantasias escuras”, as “venturas sonhadas”, as “glórias acordadas”, a “fortuna e a desgraça”.

Numa formulação lapidar e concisa que constitui um dos traços mais notáveis da estética que informa a obra de Soror Maria do Céu, o poema vai seguindo os passos do extensíssimo sermão de Vieira com a sua referência à História Universal, à falência dos Impérios antigos, às grandes figuras históricas e lendárias, às cidades grandiosas, como nos exemplos que seguem: “Passou a idade dourada”, “passou de César a sorte”, “Passou de Alexandre a glória”, “passou de Circe o encanto”, “passou de Tróia a memória”. Não é esquecida a crítica aos poderosos que Vieira desenvolve no sermão e que o poema reitera mediante o jogo metonímico: “Passa o Ceptro dominante”, “A Tiara esclarecida”, “A Púrpura relevante”. Tudo passa.

Num crescendo de intensidade dramática, o sentimento trágico acentua-se na segunda parte da composição que introduz o momento do juízo final:

Em aquele estreito passo

Aquele aperto terrível

Aquele juízo horrível

Aquele fatal trepasso

Aquele apertado lasso

Adonde a alme se cassa

Nada passa

Para terminar, tal como Vieira, interpelando o leitor:

Olha que a conta é larga, a vida escassa

Tudo passa, mortal, e nada passa.

Dada a extensão do sermão não cabe neste espaço uma análise comparativa devidamente fundada, dando conta do complexo e subtil jogo intertextual que entre um registo e o outro se estabelece. Nem tão pouco é esse o nosso intento.

Nesta viagem ao mundo suspenso da escrita feminina, interessa-nos sobretudo ir apontando os testemunhos deste diálogo que do interior do claustro se foi estabelecendo com as autoridades que infundiram as gran-

des coordenadas culturais deste período e configuraram o discurso dominante. Interessa-nos acima de tudo perceber os diversos matizes que esse diálogo assume, as fissuras, ou as rupturas que subtilmente vai introduzindo, permitindo-nos enquadrar esta comunidade de escritoras convencionais como uma comunidade viva e actuante na sua contemporaneidade.

Bibliografia

- ANJOS, Frei Luís dos (1626), *Jardim de Portugal de Mulheres Ilustres em Santidade*, Coimbra.
- AZEVEDO, Diogo Manuel Aires de (1734) *Portugal Ilustrado pelo Sexo Feminino*, Lisboa.
- BARROS, Padre André de (1748), *Voz Sagrada, Política, Rhetórica e metríca ou suplemento às Vozes Saudosas da eloquência, do espirito, do zelo, e emimente sabedoria do Padre Antonio Vieira da Companhia de Jesus*, Lisboa, Francisco Luiz Ameno.
- CASTRO, Aníbal Pinto de (1999) “A Recepção de Vieira na Cultura Portuguesa” in *Terceiro Centenário da morte do Padre António Vieira – Congresso Internacional – Actas, Braga, Universidade Católica Portuguesa*, vol. I pp. 219 e ss.
- CÉU, Soror Maria do (pseudónimo Marina Clemência) 1733, *Preciosa. Obras de Misericórdia, em primorosos e místicos dialogos expostas*, Lisboa Occidental, Officina da Musica.
- CÉU, Soror Maria do (1735), “Metáforas das Flores” in *Obras Várias e Admiráveis*, Lisboa Ocidental, Manoel Fernandes da Costa.
- (1741), *Enganos do Bosque, Desenganos do Rio*, Lisboa Ocidental, António Isidoro da Fonseca.
- COUTO, Anabela Galhardo (2008) “Labirintos de Eros: Ruptura e Transgressão no Discurso Amoroso de Violante do Céu in *Mulheres que Escrevem, Mulheres que Lêem: Repensar a Literatura pelo Género*, Lisboa, 101 Noites.
- (2007) *Gli Abiti Neri: Letteratura femminile del Barocco Portoghese*, Roma, Il Filo.
- (2002) “Escritoras de finais do século XVII e inícios do século XVIII: seu contributo para a definição de uma cultura barroca em Portugal” in *Em Torno da História das Mulheres*, Lisboa, Universidade Aberta.
- (1999) *Dualismo e reversibilidade em Enganos do Bosque, Desenganos do Rio de Soror Maria do Céu*, Dissertação de Mestrado, Lisboa, FCSH da Universidade Nova de Lisboa.

- GAMA, Leonarda Gil da (1742) *Orbe Celeste, adornado de brilhantes estrelas e dois ramilhetes: hum colhido pela consideração, outro pelo divertimento*, Lisboa, Oficina de Pedro Ferreira.
- ___ (1749) *Reino de Babilónia*, Lisboa, Pedro Ferreira.
- MACHADO, Barbosa (1759), *Biblioteca Lusitana*, Lisboa, Luiz Ameno.
- MORUJÃO, Isabel (2005) *Por trás da grade: Literatura Conventual feminina em Portugal: séculos XVII e XVIII*. Tese de Doutoramento apresentada na Faculdade de Letras do Porto.
- PERIM, Damião de Froes (1736) *Teatro Heroíno*, Lisboa, Oficina da Musica.
- VIEIRA, Padre António (1959) *Obras Completas – Sermões*, Vol. I, Porto, Lello & Irmão Editores.

ITINERÁRIOS NOVELESCOS DE GASPAR PIRES DE REBELO NO MUNDO BARROCO DE SEISCENTOS

Artur Henriques Gonçalves

(CELL/Universidade do Algarve)

Tanto melhor é o livro, quanto mais tem do entendimento, porque para os outros aproveita-se de outros e para estes só se aproveita de si.

GASPAR PIRES DE REBELO, *Infortúnios Trágicos da Constante Florinda*

Sacerdotes, teólogos e pregadores ilustres no seu tempo, Frei Gaspar Pires de Rebelo [Aljustrel: c. 1585 – Palmela (?): entre 1635 e 1648] e o Padre António Vieira [Lisboa: 1608 – Baía: 1697] são dois dos vultos maiores da prosa portuguesa de Seiscentos. Um exerceu o seu mester pedagógico através da edificação recreativa e exemplar da Novela, o outro da oratória sagrada e moralizadora do Sermão, congregando, em suma, o proveito e o deleite do público a que se destinavam e que o Barroco Peninsular tão bem compreendia.

É pouco provável, porém, que estes dois contemporâneos se tenham alguma vez cruzado nas trajetórias da vida ou que soubessem, sequer, da existência um do outro. O primeiro, ligeiramente mais velho, terá passado toda a vida confinado à Província Transtagana e Senhorios da Ordem Militar de Santiago de Espada, a que pertencia como frade regente desde 1610. O segundo trocou muito cedo o universo cosmopolita de Lisboa pela longínqua Baía de Todos os Santos, cidades que substituirá, por períodos mais ou menos prolongados, pelas cortes da Europa e pelos sertões da América do Sul, umas vezes ao serviço diplomático da Sereníssima Casa de Bragança, outras em missões de evangelização da Companhia de Jesus, onde ingressara em 1623 como noviço. Quando o Padre Jesuíta volta a pisar a capital do Império, em 1641, é quase certo que o Frade Espotário já tivesse falecido há algum tempo na pacatez e sossego do Real Convento de Palmela.

O conhecimento de que dispomos actualmente destes dois homens da cultura seiscentista é todavia muito desigual. Se para o Padre António Vieira é fácil de traçar o seu perfil biobibliográfico, de delinear com grande precisão as diversas etapas da sua carreira de estadista e eclesiástico, de seguir passo a passo os momentos mais significativos da sua longa e agitada existência, de entrever a dinâmica e profundidade do seu pensamento, tantas vezes povoado pela mais acesa polémica de contorno utópico e visionário, outro tanto se não pode dizer de Frei Gaspar Pires de Rebelo, de quem continuamos a saber muito pouco, ignorando-se, mesmo, as datas exactas do seu nascimento e morte.

A consulta das folhas de rosto, licenças, dedicatórias e prólogos das primeiras edições da obra, a leitura atenta da documentação arquivada nos *Livros das Chancelarias Antigas da Ordem Militar de Santiago de Espada*, bem como o confronto de outras fontes directas e indirectas disponíveis nos arquivos e bibliotecas nacionais e internacionais, permitiu-nos apurar que Gaspar Pires de Rebelo nasceu em Aljustrel, por volta de 1585,¹ e faleceu em local indeterminado entre 1635 e 1648,² muito provavelmente no Arcebispado de Évora, de onde nunca se terá afastado no decorrer de toda a sua vida. É plausível que o grau de licenciado que já possuía em 1632 tenha sido obtido na Faculdade de Teologia da Universidade do Espírito Santo em Évora, que terá frequentado entre 1603 e 1615/6.³ Em 1610, veste o hábito de Santiago, professa no Real Convento de Palmela como Clérigo de Missa e recebe a Capela Curada de Nossa Senhora da Conceição, anexa à Igreja Matriz de Mértola. Em 1611, obtém o Benefício Curado da Igreja Matriz de Ourique, acedendo, nos anos

¹ Antes de 21 de Julho de 1585, porque no dia 21 de Julho de 1610 é designado por «Clérigo de Missa» nos documentos mais antigos que o referem nos *Livros das Chancelarias Antigas da Ordem de Santiago* e, depois do Concílio de Trento, a idade mínima requerida para um sacerdote se ordenar e celebrar no altar o santo sacrifício da eucaristia ser os 25 anos.

² Mais precisamente entre 25 de Fevereiro de 1634 e 7 de Julho de 1648, por corresponderem, respectivamente, às datas do último texto conhecido que Frei Gaspar Pires de Rebelo redigiu e assinou, a «Dedicatória a Dom Diogo Lobo», inserida no *Tesouro de Pensamentos Concionativos* (1635), e da Licença mais antiga da edição príncipe e póstuma das *Novelas Exemplares* (1649/50).

³ Gaspar Pires de Rebelo terá entrado na Faculdade de Artes por volta de 1603 (c. 18 anos) e obtido o grau de licenciado em 1606/7 (c. 21 anos). Terá ingressado, de seguida, na Faculdade de Teologia, conseguindo o bacharelato em 1613/4 (c. 28 anos) e a segunda licenciatura em 1615/6 (c. 30 anos), i.e., depois de ter tomado ordens sacras e ter atingido a idade mínima exigida pelo cânon eclesiástico.

seguintes, aos Priorados das Igrejas Matrizes de Entradas (1613), Garvão (1617), Castro Verde e Aldeia Galega (1625). Finalmente, é-lhe passada a Provisão de Recebedor da Fábrica da Igreja Matriz da Vila de Castro Verde (1625).

Num curto período de dez anos, o Padre e Licenciado Gaspar Pires de Rebelo publicou uma novela de amor e aventuras peregrinas em duas partes – *Infortúnios Trágicos da Constante Florinda* (1625)⁴ e *Infortúnios de Arnaldo buscando-a pelo mundo* (1633),⁵ reeditadas em 1633 e 1635,⁶ – e um diálogo de edificação religiosa – *Tesouro de Pensamentos Concionativos sobre a explicação dos Mistérios Sagrados e Cerimónias Santas do Santíssimo Sacrifício da Missa* (1635).⁷ Depois deste ano, que não andarà decerto muito longe do da sua morte, presumimos, o silêncio instala-se, só sendo interrompido pela edição póstuma de seis *Novelas Exemplares* (1649-1650),⁸ ao cuidado de um devoto e anónimo amigo, que as terá resgatado de uns papéis deixados pelo escritor e sacerdote.⁹

Pouco mais se poderá acrescentar ao registo biobibliográfico de Gaspar Pires de Rebelo, para além da particularidade de estar circunscrito à vigência da Monarquia Dual, que não refere uma única vez em nenhum dos seus textos.¹⁰ As novelas, diálogo e prólogos que compôs fazem tam-

⁴ Desconhecemos a existência de exemplares da *editio princeps* de 1625, publicada em Lisboa por Giraldo da Vinha. Vd. Gaspar Pires de Rebelo (1633), *Infortúnios Trágicos da Constante Florinda*, segunda impressão revista pelo autor, Lisboa, António Álvares [1625].

⁵ Desconhecemos a existência de exemplares da *editio princeps* de 1633, publicada em Lisboa por António Álvares. Vd. Gaspar Pires de Rebelo (1635), *Segunda Parte da Constante Florinda em que se trata dos infortúnios que teve Arnaldo buscando-a pelo mundo*, Segunda impressão revista pelo autor, Lisboa, António Álvares [1633].

⁶ Ambas publicadas em Lisboa por António Álvares. Vd. notas anteriores.

⁷ Vd. Gaspar Pires de Rebelo (1635), *Tesouro de Pensamentos Concionativos sobre a explicação dos Mistérios Sagrados e Cerimónias Santas da Santíssimo Sacrifício da Missa e significação das vestiduras sacerdotais com que ele se celebra, ordenado em forma de diálogo a um Sacerdote e seu Ministro*. Lisboa: António Álvares [1635].

⁸ Vd. Gaspar Pires de Rebelo (1649-1650), *Novelas Exemplares*. Terceira Parte. Compostas pelo autor das duas partes da Constante Florinda, Lisboa, António Álvares [1649-1650].

⁹ Vd. «Prólogo aos Leitores», da edição supra citada.

¹⁰ A referência mais próxima à união dinástica das duas coroas hispânicas de Portugal e Castela encontra-se documentada na *Novela Exemplar Quinta intitulada o*

bém tábua rasa dos eventos históricos que antecederam ou consubstanciaram o processo de Restauração de Portugal como entidade política autónoma de Castela. Tudo leva a crer que em 1637,¹¹ quando se dão as «Alterações de Évora», cidade que tão bem conheceria, o autor e teólogo alentejano já tivesse dado a alma ao criador.

Gostaríamos de ver o Padre António Vieira a citar Frei Gaspar Pires de Rebelo nas centenas de Cartas que compõem a sua Epistolografia conhecida. Mas isso não acontece uma única vez. Aliás, seria pouco provável que tal se pudesse verificar, visto que, à excepção da «Ânua da Província do Brasil», composta na Baía em 1626, todas as restantes missivas estão datadas de anos muito próximos ou posteriores ao da morte do frade regente da Ordem de Santiago.¹² A situação inversa seria ainda menos verosímil, pois, segundo julgamos saber, Frei Gaspar Pires de Rebelo só terá cultivado as «cartas amatórias ou namoradas»,¹³ que incorporou, às dezenas, na produção novelesca curta e longa.¹⁴

O sucesso que a obra de ficção alcançou ainda em vida do autor atravessará todo o Barroco, esmorecerá um pouco com o advento do Iluminismo, para voltar a ser redescoberto pela Pós-Modernidade na viragem do milénio. No decurso desta longa carreira de contactos mais ou menos intensos com o público leitor, os três títulos novelescos do sacer-

Desgraciado Amante Peralvilho, quando o pícaro Peralvilho de Córdova, ao relatar o início da sua digressão pelo nosso país como «Moço de Comédias», afirma, p. II, fol.º 200, da ed. cit.: «Fuime com elles [comediantes], & dahi a poucos dias nos partimos para Portugal, que he onde elles tem o ganho mais certo pera passar a vida; ainda que menos seguro pera sustentar a honra: mas como esta he boa de contentar, com ella dissimulaõ, & com a outra contemporizãõ». É verdade que Gaspar Pires de Rebelo não envereda por uma crítica clara e inequívoca à política cultural seguida pela Monarquia Dual, mas, mesmo assim, não deixa de recriminar a forma passiva como o público português aceitava a falta de autonomia teatral face à do invasor castelhano.

¹¹ *Vd. supra*, nota 2.

¹² A segunda mais antiga foi enviada de Paris «Ao Marquês de Nisa», a 4 de Março de 1646. *Vd.* Padre António Vieira, *Cartas*, nova edição revista do texto publicado em 1925 pela extinta Imprensa da Universidade de Coimbra, coordenada e anotada por J. Lúcio de Azevedo (Lisboa, Imprensa Nacional, 1970, tomo I, pp. 73-76).

¹³ Designação seguida por Francisco Rodrigues Lobo, na *Corte na Aldeia e noites de Inverno* (1619), diálogo III, p. 104 da edição de José Adriano de Carvalho (Lisboa, Presença, 1991).

¹⁴ Mais precisamente 68, das quais 15 nos *Infortúnios Trágicos da Constante Florinda*, 24 nos *Infortúnios de Arnaldo* e 29 nas *Novelas Exemplares*.

dote e escritor alentejano atingiram uma confortável trintena de reedições completas até aos nossos dias.¹⁵ As últimas impressões dos *Infortúnios Trágicos da Constante Florinda e de Arnaldo buscando-a pelo mundo* saíram muito recentemente dos prelos lusófonos e em datas muito chegadas nas duas margens do Atlântico, a portuguesa em 2005¹⁶ e a brasileira em 2006.¹⁷

O mesmo se não pode dizer da sua faceta devota de teólogo e pregador professo. Diferentemente do Padre António Vieira, Frei Gaspar Pires de Rebelo não publicou um único sermão dos muitos que terá proferido nos vários priorados das igrejas matrizes alentejanas onde exercia as funções de clérigo de missa, curador de almas e sacerdote, não se conhecendo, sequer, o esboço manuscrito de nenhum deles. É pena que o anónimo editor das *Novelas Exemplares* não nos tenha fornecido, no «Prólogo aos Leitores» da obra póstuma, uma notícia mais pormenorizada da natureza dos «papéis» que sobreviveram à morte do escritor e seu «particular amigo». Algum texto de natureza mais devota haveria com certeza. Quanto ao *Tesouro de Pensamentos Concionativos*, diálogo travado entre um sacerdote e o seu ministro sobre a explicação dos mistérios sagrados e significação das vestiduras sacerdotais, completamente esquecido nos nossos dias, o seu historial resume-se a uma única impressão, de que podemos encontrar inúmeros exemplares nas bibliotecas portuguesas e estado-unidenses. O êxito da obra não terá ultrapassado, por certo, os limites religiosos em que o seu autor se movia, não tendo despertado a atenção nem dos leitores nem dos críticos coetâneos, a ponto de esgotar a edição e promover a sua reedição.

O grande contributo do autor de Aljustrel reside, por conseguinte, na área dos «livros de novelas», sobretudo por ter sido o introdutor absoluto da «novela bizantina» e da «novela picaresca» nas letras nacionais, cujos protótipos seriais tiveram origem europeia, nos séculos I e XVI da era cristã, respectivamente com a helenística *História de Quéreas e Calírroe*, de Cáriton de Afrodísias, e com a renascentista *Vida de Lazarillo de Tormes y*

¹⁵ Num total de vinte e nove edições completas da produção novelesca (dezoito dos *Infortúnios Trágicos*, onze das seis *Novelas Exemplares* e duas da *O desgraçado amante*), contra uma única do *Tesouro de Pensamentos Concionativos*.

¹⁶ Vd. Gaspar Pires de Rebelo (2005), *Infortúnios Trágicos da Constante Florinda*, edição de Nuno Júdice, Lisboa: Teorema.

¹⁷ Vd. Gaspar Pires de Rebelo (2006), *Infortúnios Trágicos da Constante Florinda*, edição de Adma Muhana, Rio de Janeiro, Globo.

de sus fortunas y adversidades (1554), de autor anónimo castelhano. Além disso, foi um dos grandes cultores barrocos da novela curta *costumbrista*, ou de costumes, mais conhecida por «novela cortesã», espécie tardia da *novella* italiana trecentista, desenvolvida em primeiríssima mão por Giovanni Boccaccio no *Decamerone* (1353) e imitada, depois, por todas as grandes literaturas do velho continente.

Torna-se particularmente difícil identificar as fontes exactas seguidas por Frei Gaspar Pires de Rebelo na concepção das duas partes dos *Infortúnios Trágicos*, que enquadramos no âmbito genérico das novelas de amor e aventuras peregrinas seiscentistas, tão em voga então na Península Ibérica.¹⁸ Afastados, de imediato, os relatos gregos anteriores à «Segunda Sofística» e os criados pelo «Renascimento Bizantino», por terem conhecido uma divulgação impressa posterior ao falecimento do escritor lusitano, resta-nos a hipótese de este ter seguido tanto o modelo helenístico canonizado por Aquiles Tácio e Heliodoro¹⁹ na fase final do «Período Imperial» de Roma, como o modelo hispânico recriado por Lope de Vega e Miguel de Cervantes²⁰ no apogeu dos «Séculos de Ouro» de Castela. Em contrapartida, o papel desempenhado pela obra novelesca do autor alentejano no panorama literário nacional é inquestionável, não só por ter sido a primeira novela desse tipo a ser redigida em português,²¹ mas, acima de tudo, por ter servido de ponte de ligação entre o romance antigo greco-bizantino e o romance moderno europeu.

Estruturalmente, os *Infortúnios Trágicos* seguem de muito perto o paradigma canónico do género referido, dado relatarem o encontro-separação-reencontro de um jovem e fiel par de namorados: Florinda e Arnaldo. A morte inesperada dos dois após o casamento constitui, contudo, uma autêntica libertação dos «infortúnios trágicos» dos bens mundanos. Ao optar pela vitória da «constância» do amor em vida dos protago-

¹⁸ O grupo serial iniciou-se no espaço ibérico em 1552, com *Los Amores de Clareo y de Florisea y las tristezas y trabajos de la sin ventura Isea, natural de la ciudad de Éfeso* de Alonso Núñez de Reinoso, imitação parcelar, paráfrase ou tradução castelhana do *Leucipe e Clitofonte* de Aquiles Tácio, a que se seguirão, em 1565 e 1582, as duas versões da *Selva de aventuras* de Jerónimo de Contreras.

¹⁹ Vd. Aquiles Tácio, *Leucipe e Clitofonte* (séc. II d. C.); e Heliodoro, *Etiópicas* ou *Teágenes e Cariclea* (séc. III d. C.).

²⁰ Vd. Lope de Vega, *El Peregrino en su Patria* (1604); e Miguel de Cervantes, *Los Trabajos de Persiles y Sigismunda*. Historia Septentrional (1617).

²¹ Exclui-se, obviamente, o registo das habituais citações em latim e a transcrição de populares provérbios castelhanos transcritos no idioma original.

nistas e ao prolongar a sua união para além da morte, Frei Gaspar Pires de Rebelo consegue recuperar – como sacerdote atento que decerto seria e à luz da doutrina pós-tridentina então vigente – o sentido trágico da própria existência humana, visto ser através do amor que se procede à transformação da vida que é morte (esfera dos homens) em morte que é vida (esfera de Deus). Ironicamente, o exemplo da morte conjunta dos dois heróis novelescos – inexistente na tradição do romance antigo grego e bizantino e no moderno castelhano – resulta numa forma peculiar de libertação superior, pois se em termos humanos os separa, em termos divinos acaba por os unir para todo o sempre, funcionando, neste sentido, como uma autêntica passagem de efemeridade da vida material para a eternidade da vida espiritual.

O Licenciado Gaspar Pires de Rebelo comprova, ainda, estar a par das tendências literárias do barroco seiscentista ibérico: primeiramente, por ter sabido ultrapassar o mero padrão arcaico das «novelas sentimentais», que tanto sucesso haviam obtido na passagem do período gótico para o renascentista; depois, por ter conseguido antever a posterior transformação da matriz clássica dos «relatos de amor e aventuras peregrinas» nos novos paradigmas barrocos contidos nos «relatos alegóricos» compostos *a lo divino*. Aqueles em que a passagem efémera dos homens-mulheres pelos sendeiros e escolhos da vida terrena mais não significavam, afinal, do que o prelúdio da sua entrada gloriosa nas esferas celestiais, para assim poderem gozar a eterna presença de Deus.

A inclusão de vinte e cinco «histórias periféricas» na estrutura narrativa da «história nuclear» dos *Infortúnios Trágicos* permite ao seu criador realçar as superiores qualidades do par central de heróis novelescos, através do recurso à técnica do *mise en abyme*, ou de duplicação de relatos, e demonstrar as suas reais capacidades de novelista multifacetado. Essa sua aptidão nata para a recreação secular será posta ao serviço da efabulação de recorte essencialmente cortesão, com incursões muito expressivas pelo universo pastoril, cavaleiresco e mourisco. Se, por vezes, não consegue resistir ao apelo exercido pelos enredos típicos de sinal sentimental, logo matiza esta tendência, como bom conhecedor que era das preceptivas e gosto estético da centúria, com a travessia constante dos trilhos exemplares da ascese eremítica, da práxis académica, dos avisos sentenciosos e dos adágios graciosos. No final, o leitor é sempre confrontado com o grande à-vontade do escritor na arte de inventar histórias e de as pôr à disposição dos leitores, procedendo, por sistema, à reunião do útil e do agradável, do proveito doutrinário e do deleite literário.

A obra póstuma de Gaspar Pires de Rebelo engloba seis novelas curtas e autónomas, que os promotores da impressão designaram, com algum sentido de oportunidade editorial, de *Novelas Exemplares*,²² provavelmente por influência da colectânea homónima de Miguel de Cervantes, publicada em Madrid no ano de 1613. Cinco delas – *Desgraças venturosas*, *Os enganos mais ditosos*, *Os Gémeos de Sevilha*, *A custosa experiência* e *A namorada fingida* – integram-se no grupo serial das «novelas cortesãs», visto a intriga de todas elas ter como pano de fundo as diferentes cortes e as grandes cidades peninsulares seiscentistas (Lisboa, Coimbra, Barcelona, Madrid, Valhadolid, Toledo...), cuja vida buliçosa, aventureira e singularmente erótica retratam. A restante – *O desgraçado amante Peralvilho* – insere-se, em contrapartida, no grupo serial das «novelas picarescas», dado ser arquitectada como um testemunho autobiográfico oral, apresentado pelo pícaro Peralvilho de Córdova, um moço de muitos nomes, de muitos amos e de muitas manhas, através de um discurso de cariz evasivo e exemplar, que problematiza e redimensiona, realista e ironicamente, o conceito coetâneo de honra.

Já referimos a pouca probabilidade de o Padre António Vieira e de Frei Gaspar Pires de Rebelo se terem alguma vez avistado ou tido notícia um do outro. É que se o primeiro viajou pessoal e incessantemente pela Europa e pela América, o segundo limitou-se a pôr as suas personagens a viajar por ele. Curiosamente, muitos dos quadrantes percorridos pelo pregador missionário serão palmilhados pelos protagonistas imaginados pelo pregador novelista. A vida tem destas coisas. A ficção confunde-se, muitas vezes, com a própria realidade. Não esperemos, todavia, que os reinos, condados, principados, ducados e grão-ducados, repúblicas, senhorios, estados e territórios, cidades e aldeias, estradas e caminhos de Portugal, Espanha, França, Itália, Flandres, Grã-Bretanha, Turquia e Berberia; que as Índias de Castela e de Portugal; que o Canal da Mancha e os Mares Oceano, Mediterrâneo, Adriático, Tirreno e Egeu referidos nos diversos núcleos narrativos da obra em apreço, ou que as acções localizadas

²² João Franco Barreto já parece documentar esse facto na manuscrita e inédita *Bibliotheca Lusitana. Autores Portuguezes*, exemplar da Casa dos Duques do Cadaval, vol. III, fl. 522, quando refere que Gaspar Pires de Rebelo «Qaesí fez mais outro [livro] [a] que chamaõ / Nouellas exemplares», querendo com isto dizer que o autor nem terá concluído o «livro» nem chegado a atribuir-lhe um «título» preciso.

predominantemente no século XVI ou na passagem deste para o XVII²³ se possam situar num espaço e num tempo concretos. O universo referencial dos heróis / anti-heróis imaginados pelo escritor alentejano não pode ser detectado num qualquer mapa histórico-geográfico exterior às fronteiras romanescas exclusivas dos «Relatos de Recreação», das «Histórias Fingidas» e dos «Livros de Novelas», visto pertencerem ao mundo ideal e idealizado da fantasia romanesca.

A temática central desenvolvida na totalidade do *corpus* novelesco de Gaspar Pires de Rebelo (as duas longas e as seis curtas) é, sem dúvida, a do «Amor», plasmada no modo como as suas personagens – sobretudo os paradigmáticos pares de amantes: nobres, belos, jovens, corajosos, inocentes, puros e modelares – se comportam face à «constância» e à «firmeza» afectivas, dois dos conceitos mais caros à literatura seiscentista de edificação barroca. As características específicas dos relatos de aventuras (amatórias ou pícaras), que os respectivos protagonistas são obrigados a experienciar, acabam por exigir a presença de uma outra componente, a «viagem», entendida, em todos os casos, como uma forma privilegiada de promoção das mais diversificadas aprendizagens. De facto, é no final das suas constantes e prolongadas peregrinações pelo mundo que a «vida» e a «morte» dos heróis novelescos se justifica em toda a sua plenitude, se completa e serve de «exemplo» aos próprios leitores.

Se nos fixarmos, entretanto, nos *Infortúnios Trágicos* e na *Novela Exemplar Quinta intitulada o Desgraciado Amante Peralvilho*, imediatamente nos apercebemos que tanto uma obra como a outra partilham um ponto comum de referência: a «educação sentimental» dos respectivos protagonistas. Os «bizantinos» Florinda e Arnaldo pela positiva (*res seria*), o «pícaro» Peralvilho de Córdova pela negativa (*res ridicula*). Assim, enquanto a constância e a firmeza dos primeiros é compensada com um casamento de amor, no final das suas deambulações separadas de oito anos pelo mundo, ela à procura de uma nova forma de vida (*peregrinatio vitæ*), ele em busca de um amor perdido (*peregrinatio amoris*); a arte e a manha do segundo dão-lhe o discernimento suficiente para escapar à concretização de uma série de sete casamentos de interesse, planeados ao longo de seis anos de fugas constantes à fome e aos maus tratos dos amos (*peregrinatio famis*), na convicção ingénua de se tratar do meio mais fácil

²³ A única excepção encontra-se documentada na primeira *Novela Exemplar*, «As Desgraças Venturosas», cuja acção decorre em meados o século XII, por altura da conquista de Lisboa aos mouros por D. Afonso Henriques.

de singrar na vida e de ascender a uma classe social mais confortável do que aquela em que tinha nascido e crescido, mas que o apertado contexto estamental da época, como seria de prever, nunca permitiria.

As soluções seguidas para terminar a história bizantina de Florinda-Arnaldo e a história pícara de Peralvilho de Córdova merecem, também, um pouco da nossa atenção, sobretudo por fugirem aos horizontes de expectativas típicos dos grupos seriais a que pertencem, mas que o propósito eminentemente moralizador dado por Frei Gaspar Pires de Rebelo às duas «novelas» (a longa e a breve) nos permite interpretar sem grande dificuldade. O desaparecimento trágico e inesperado dos dois amantes de Saragoça-Florença, como forma de perpetuar o amor que os unira durante a vida para além da própria morte (*civitas caelestis*); o desaparecimento do *desgraciado* amante de Córdova num naufrágio e hipotético desembarque numa ilha perdida, como forma de alongar até ao dia da morte a solidão merecida por quem havia desperdiçado tão completamente a totalidade dos dias da sua vida (*civitas terrena*).

Concluindo, os *Infortúnios Trágicos* por uma razão e o *Desgraciado Amante* por outra são, seguramente, o verso e o reverso de uma mesma medalha. Aquela que, na primeira metade da centúria de Seiscentos, estava cunhada de acordo com as doutrinas apologéticas e orientações ideológicas moldadas pela Contra-Reforma e impostas pelo Concílio de Trento (1545-1563), em nome da mui poderosa e sempre presente Igreja Una Santa Católica e Apostólica Romana e que o zelo ortodoxo e não menos poderoso d’el-Rei Dom Sebastião se encarregara de introduzir exemplarmente nos reinos, senhorios e conquistas da Coroa de Portugal.

O frade regente da Ordem de Santiago e o missionário sertanejo da Companhia de Jesus são duas figuras incontornáveis da cultura portuguesa. Dois pedagogos por excelência. Dois mestres da palavra escrita e oral. Dois inventores do Mundo Barroco de Seiscentos. Um através da Novela, outro através do Sermão. Já o tínhamos dito, mas nunca é demais repeti-lo.

Neste contexto, e por todos os motivos evocados, a referência a Frei Gaspar Pires de Rebelo, o criador de «Livros de Novelas», esse nome tão pouco conhecido ainda das letras portuguesas nas Comemorações Internacionais do IV Centenário do Nascimento do Padre António Vieira, o «Imperador da Língua», já se justificaria um pouco. Tenhamos presente, como remate, uma das muitas centenas de sentenças documentadas na *opera maxima* do nosso autor: «Não há cousa mais injusta, que negar a

cada um o louvor, que pela grandeza de seus feitos, dons da natureza e perfeição de suas obras se lhe deve»²⁴.

Bibliografia

- ARES MONTES, José (1952), «Cervantes en la literatura portuguesa del siglo XVII», in *Anales Cervantinos*, Madrid, Viúda de Galo Sáez.
- AVALLE-ARCE, Juan Bautista (1974), *La Novela Pastoril Española*, Madrid, Ediciones Istmo.
- BARRETO, João Franco, *Bibliotheca Lusitana. Autores Portuguezes*. Exemplar constituído por manuscritos fotocopiados do original da Casa dos Duques do Cadaval, Lisboa, Biblioteca Nacional.
- BRIOSO SÁNCHEZ, Máximo & VILLARRUBIA MEDINA, Antonio (2000), *Consideraciones en torno al amor en la literatura de la Grecia Antigua*, Sevilla, Universidad de Sevilla.
- CABO ASEGUINOLAZA, Fernando (1992), *El concepto de género y la literatura picaresca*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela.
- COLÓN CALDERÓN, Isabel (2001), *La novela corta en el siglo XVII*, Madrid, Ediciones del Laberinto.
- DÍAZ-PLAJA, Guillermo (1983), *El Espíritu del Barroco*, Barcelona, Editorial Crítica.
- FINAZZI-AGRÒ, Ettore (1978), *A novelística portuguesa do séc. XVI*, Lisboa, Instituto de Cultura Portuguesa.
- GARCÍA GUAL, Carlos (1988), *Los Orígenes de la Novela*, Madrid, Editorial Istmo.
- GONÇALVES, Artur Henrique Ribeiro (1994), *Uma Novela Pícaro Portuguesa: O Desgraciado Amante, de Gaspar Pires de Rebelo*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa.
- (2000), *Infortúnios Trágicos da Constante Florinda de Gaspar Pires de Rebelo, uma novela de amor e aventuras peregrinas*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa.
- (2002) *A Retórica da Citação Pedagógica em Gaspar Pires de Rebelo (Frade Seiscentista da Ordem de Santiago)*, Faro, Universidade do Algarve.

²⁴ Vd. Gaspar Pires de Rebelo, *Infortúnios Trágicos da Constante Florinda*, p. i, cap. xxxviii, p. 401 da reedição de 1633.

- GONZÁLEZ ROVIRA, Javier (1996), *La Novela Bizantina de la Edad de Oro*, Madrid, Editorial Gredos.
- MACHADO, Diogo Barbosa (1966), *Biblioteca Lusitana, Historica, Critica e Chronologica*, Coimbra, Atlântida Editora.
- MARAVALL, José Antonio (1986), *La Cultura del Barroco: Análisis de una Estructura Histórica*. Barcelona, Editorial Ariel.
- (1987), *La Literatura picaresca desde la historia social*, Madrid, Altea – Taurus – Alfaguara.
- MUHANA, Adma (1997), *A Epopéia em Prosa Seiscentista: Uma Definição de Gênero*, São Paulo, Editora UNESP.
- PALMA-FERREIRA, João (1981), *Novelistas e Contistas Portugueses dos Séculos XVII e XVIII*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- (1981), *Do pícaro na literatura portuguesa*, Lisboa, Instituto de Língua e Cultura Portuguesa – Ministério da Educação e Ciência.
- RICO, Francisco (1989), *La novela picaresca y el punto de vista*, Barcelona, Seix Barral.
- SILVA, Inocêncio Francisco da (1859-1923), *Diccionario Bibliographico Portuguez*, Lisboa, Imprensa Nacional.
- TRULLEMANS, Ulla M. (1968), *Huellas de la picaresca en Portugal*, Madrid, Instituto Ibero-Americano / Gotenburgo, Ínsula.
- VÁSQUEZ CUESTA, Pilar (1988), *A Língua e a Cultura Portuguesas no Tempo dos Filipes*, Lisboa, Publicações Europa-América, 1988.
- WOLFF, Étienne (1997), *Le Roman Grec et Latin*, Paris, Ellipses-Marketing.

CARTA DO P.^E ANTÓNIO VIEIRA AO GERAL DA COMPANHIA DE JESUS: UMA ANÁLISE SOCIOLÓGICA

Fausto Amaro

(CAPP/Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas
da Universidade Técnica de Lisboa)

1. Introdução

Esta comunicação procura analisar, numa perspectiva sociológica, a carta do P. António Vieira ao Geral da Companhia de Jesus em Roma, no ano de 1626.

O documento, escrito por indicação dos superiores de Vieira, relata os acontecimentos ocorridos, bem como informações consideradas relevantes sobre a actuação dos padres da Companhia de Jesus no Brasil. A carta é, assim, uma espécie de relatório baseado em observações próprias e também nos relatos enviados pelas diversas casas de jesuítas no Brasil.

O documento pode ter várias leituras de acordo com os objectivos do investigador. A leitura proposta nesta comunicação baseia-se na metodologia de análise sociológica do discurso. Nesta perspectiva, o objectivo da análise não é fazer uma caracterização histórica da sociedade da época, nem tão pouco realizar um estudo linguístico ou literário do texto.

A análise baseia-se na ideia de que os textos podem ser uma forma de acção; que todo o discurso é socialmente construído e que uma vez produzido ajuda a construir também a nossa visão do mundo¹.

¹ GILL, Rosalind (2000), Discourse Analysis. In BAUER, Martin W. e GASKELL, George (2000) (org.), *Qualitative researching with text, image and sound*. London: Sage.

Nesta perspectiva, o texto em análise tem um interesse particular devido ao facto de o seu autor ter apenas 18 anos quando assina, em 30 de Setembro de 1626, esta carta/relatório da Província do Brasil.

Nascido em Lisboa a 6 de Fevereiro de 1608, Vieira foi com os seus pais para a Baía aos seis anos de idade. Aos 15 anos entrou como noviço para o Colégio dos Jesuítas. No ano seguinte dá-se a invasão e conquista da Baía pelos holandeses, tendo Vieira vivido, ele próprio, alguns dos acontecimentos que relata com grande pormenor nesta carta ânua. O seu discurso reflecte o processo de socialização como elemento da Companhia de Jesus e mostra a sua visão da sociedade brasileira da época.

A carta refere-se aos anos de 1624 e 1625, pois devido à invasão dos holandeses não houve possibilidade de a escrever em cada um destes anos. Como diz Vieira logo no primeiro parágrafo: a guerra “que tudo perturba não dá lugar a escrituras; pelo menos as que são mais largas, e requerem tempo e algum descanso. Por esta razão, até agora se não escreveu nem mandou ânua a Vossa Paternidade, desde o ano de 1624 para cá” (p. 3).

A análise vai incidir sobre os seguintes pontos:

1. Qualidades evidenciadas pelos padres da Companhia
2. Apoio dos índios na guerra contra os holandeses
3. Relação com os índios
4. Evangelização dos índios
5. Arrependimento dos pecadores
6. Acontecimentos milagrosos

À volta destes temas, Vieira constrói um discurso que encerra várias mensagens para o Geral da Companhia em Roma, o Padre Mucio Vitelleschi que estava no exercício do cargo desde 1615 e que se manteve até 1645.

A carta faz o relato circunstanciado do que ocorreu durante os dois anos nos três colégios existentes na altura: Colégio da Baía, Rio de Janeiro e Pernambuco, a que se juntavam seis casas e treze aldeias anexas e onde viviam cerca de 120 padres da Companhia.

As citações feitas nesta comunicação referem-se à edição de J. Lúcio de Azevedo publicada pela Imprensa Nacional em 1970².

² AZEVEDO, J. Lúcio de (1970), *Cartas do Padre António Vieira*. Lisboa: Imprensa Nacional (Edição revista do texto publicado em 1925 pela Imprensa da Universidade de Coimbra).

2. Qualidades evidenciadas pelos padres da Companhia e a luta contra os holandeses

A primeira preocupação de Vieira parece ser a de mostrar ao Geral em Roma que os padres ao serviço da Província estavam a cumprir com rigor os votos e preceitos da Companhia. Neste sentido, Vieira começa por dar notícia de alguns padres que faleceram no Colégio da Baía, em que ele próprio se encontrava: o Padre Fernando Cardim, natural de Viana do Alvito; o padre Gregório da Rocha, natural de Pernambuco; e o padre António Fernandes, da ilha da Madeira.

De todos Vieira refere a vida piedosa e grande devoção, enaltecendo as suas qualidades na prestação de cuidados aos doentes, a sua humildade e o grande espírito de sacrifício manifestado em diversas ocasiões. A forma como os três padres viveram e morreram é apontada como exemplo a ser seguido por todos.

Mas, para além destes três casos especiais, a acção e comportamento dos padres são apresentados em relação aos seguintes pontos:

1. Assistência aos prisioneiros, aos doentes, aos próprios padres e aos índios.
2. Assistência espiritual a toda a população, confessando e administrando os sacramentos, nomeadamente aos soldados que combatiam os holandeses.
3. Cumprimento dos votos de obediência, pobreza e castidade.
4. Afirmação dos princípios e símbolos da Igreja Católica.

O relato do Colégio da Baía começa precisamente por referir que quase todos os padres do colégio caíram enfermos, mas “que nunca faltaramãos que servissem os doentes no corporal e no espiritual” (p. 4).

Vieira mostra grande preocupação também em acentuar a observância da castidade por parte dos padres da Companhia, certamente por ser um ponto importante do ideário da Companhia, mas possivelmente para marcar a diferença face a outros clérigos e sossegar os representantes da inquisição.

No que respeita aos bens materiais, Vieira refere várias vezes como os bens dos colégios eram postos ao serviço da comunidade e embora não mencione quantitativos, estes deveriam ser bastante avultados pois foram praticamente eles que financiaram o equipamento e a manutenção dos soldados portugueses que combatiam os holandeses. Esta era uma men-

sagem muito importante a enviar ao Geral, pois tratava-se de combater os inimigos calvinistas. Estes eram apresentados como pessoas sem respeito pelos valores sagrados da Igreja Católica, sendo feitas descrições pormenorizadas de como os holandeses destruíam e profanavam os símbolos sagrados, tais como crucifixos e cálices para a consagração. Escreve Vieira:

Arremetem com furor diabólico às sagradas imagens dos santos e do mesmo Deus: *quis talia fando temperet a lacrimis*. A esta tiram a cabeça, àquela cortam os pés e mãos, umas enchem de cutiladas, a outras lançam o fogo. Desarvoram e quebram as cruces, profanam os altares, vestiduras e vasos sagrados; usando dos cálices, onde ontem se consagrou o sangue de Cristo, para em suas desconcertadas mesas servirem a Baco (...) Tal foi a misericórdia do nosso Deus que quis então tomar em si a maior parte do castigo, por não nos castigar com outro maior, como nossos pecados mereciam. (p. 19)

Ao referir a necessidade de respeito pelas relíquias e pelos símbolos da Igreja Católica acentua a sua importância, mostrando, ao Geral da Companhia a vantagem que haveria na canonização do Padre Anchieta³ cujo processo decorria em Roma.

Vieira tem também a preocupação de transmitir que no Brasil os padres da Companhia cultivavam a vida austera, tinham uma conduta irrepreensível, gosto pelo sacrifício, adaptação aos costumes locais, praticavam a pregação pública, educavam as crianças e as pessoas analfabetas no cristianismo e procuravam ser eficazes na acção.

Todas as características faziam parte do ideário da Companhia de Jesus. Na eficácia inclui-se, se necessário, a condução da guerra, o que ficou demonstrado pelo papel que os Jesuítas tiveram na luta contra os holandeses, na Baía⁴.

³ O Padre José Anchieta entrou na Companhia de Jesus aos 17 anos, tendo desenvolvido a sua acção no Brasil na segunda metade do século XVI. Faleceu em 1597 com fama de santidade e foram-lhe atribuídos muitos milagres. O próprio António Vieira refere na carta um episódio interpretado como um milagre do P. Anchieta.

⁴ Em 1609 a Espanha negociou umas tréguas de 12 anos com os holandeses. Terminadas as tréguas em 1621, a Holanda intensificou as hostilidades com Espanha, tendo fundado nesse ano a Companhia das Índias Ocidentais, nos mesmos moldes que em 1602 tinha criado a Companhia das Índias Orientais. Defensores das teorias do célebre Hugo Grotius do *mare liberum*, a Companhia das Índias preparou uma esquadra de 23 navios com 1 600 marinheiros e 1 700 soldados de desembarque que,

A invasão holandesa da Baía é descrita em pormenor por Vieira, que tinha nessa altura 16 anos.

Os holandeses chegam à Baía em 8 de Maio de 1624 e Vieira narra como o Bispo D. Marques Teixeira, que tinha pertencido ao Conselho Geral do Santo Ofício, comandou uma companhia de eclesiásticos armados “não só para animar a gente, mas para com a espada na mão se defender, e ofender, se fosse necessário, ao inimigo” (p. 13).

Segundo Vieira, os jesuítas desempenharam um papel primordial, confessando os defensores e incitando-os à luta. Para além da iniciativa do bispo,

Saíram com a mesma pressa os nossos padres pelas ruas, casas e fortalezas a animar e confessar os soldados, e o mesmo fizeram muitos outros religiosos. Prepararam-se com não menor cuidado as almas para a morte que os corpos para a guerra” (p. 19).

Mas lamenta a atitude dos colonos que mostraram estar “esquecidos daquele nome português que ainda em nossos tempos fez tremer e fugir exércitos inteiros” (p. 15).

Vieira enaltece os valores antigos da honra que não vê entre os defensores, os quais entram em pânico e abandonam a cidade, tendo fugido cerca de 10 a 12 mil portugueses para o interior.

Em contraste com o comportamento que considera pouco honroso, Vieira apresenta o comportamento dos escravos e dos índios que deram provas de lealdade aos padres da Companhia.

Na análise da invasão holandesa há também uma crítica às classes abastadas que não souberam defender a cidade, pois “as cidades com ferro se defendem e não com ouro” (p. 21).

Neste simples episódio é possível ver a génese do que haveria de acontecer no século seguinte em que se agravou o relacionamento entre os colonos e os jesuítas, que haveria de culminar com a expulsão destes do Brasil pelo Marquês de Pombal.

Tomada a cidade pelos holandeses, e como o Governador (Diogo de Mendonça Furtado) tinha sido feito prisioneiro, é constituído um governo provisório promovido pelo Bispo, que se faz nomear capitão-mor para organizar a resistência.

sob o comando do almirante Jacob Willekens e do general Johane van Dorth (comandante da força de desembarque), chegou à Baía em 8 de Maio de 1624.

Mais uma vez Vieira chama a atenção para a falta de honra de alguns portugueses que se passaram para o lado dos holandeses.

O Bispo não só organiza, como financia a resistência contra os holandeses.

Vieira descreve com grande pormenor a resistência organizada pelos portugueses, com o auxílio dos índios das aldeias controladas pelos jesuítas, a qual, devido à falta de meios, assumiu a forma de guerrilha em que os índios pareciam exímios. E tal como os portugueses

Não ficaram aquém nesta empresa os índios frecheiros das nossas aldeias; antes eram a principal parte do nosso exército, e que mais horror metia aos inimigos, porque, quando estes saíam e andavam pelos caminhos mais armados e ordenados em suas companhias, estando o sol claro e o céu sereno, viam subitamente sobre si uma nuvem chovendo frechas, que os trespassavam (...) enquanto eles preparavam um tiro de arcabuz ou mosquete, já tinham no corpo despedidas do arco duas frechas” (p. 38).

E Vieira conclui que, devido ao bom trabalho dos padres da Companhia, embora tenha havido traidores entre os portugueses e os escravos da Guiné que se passaram para o lado dos holandeses, nenhum índio deixou de ser fiel aos padres, “os quais sempre, e agora mais que nunca e com mais eficácia, os instruíam na fé, intimando-lhes o amor que deviam a Cristo, e lealdade a sua Majestade” (p. 39).

A parte da carta que anota os acontecimentos na Baía termina com o relato da chegada da armada portuguesa e espanhola, em 1 Abril de 1625. Esta era constituída por 29 navios espanhóis comandados por D. Juan Fajardo e por 23 navios portugueses sob o comando de D. Francisco de Almeida. A reconquista da cidade ocupa os portugueses durante todo o mês de Abril; finalmente, a 1 de Maio, a bandeira de Portugal e Castela volta a ser arvorada na cidade, após a rendição negociada dos holandeses.

Observação sobre as classes sociais

Na reconquista da cidade os portugueses recém-chegados misturam-se com os soldados da terra, sem preocupações de classe social, o que leva Vieira a sublinhar o facto:

Aqui trabalharam todos, e foram levantando trincheiras de terra e fachina, servindo na obra, além da soldadesca ordinária, os melhores do campo; entre estes se assinalaram muitos fidalgos portugueses, que na armada vinham, particularmente os que vinham por

soldados ordinários que então resplandecia mais neles a nobreza quando, carregados com os feixes de rama ou cestos da terra, andavam servindo entre os plebeus pela glória e honra de Deus e rei. Verdadeiramente que nos alegrámos, e todos enterneceamos, de ver os condes e senhores titulares feitos mariolas nesta empresa grandiosa, como se foram daquele primeiro Portugal o velho” (pp. 41-42).

Este espírito igualitário parecia florescer igualmente entre os portugueses que tinham no ano anterior organizado a guerrilha contra os holandeses.

Referindo-se ao bispo D. Marcos Teixeira, que assumiu o papel de capitão-mor, Vieira descreve-o como um soldado que partilhava com os demais a vida dura do mato “sem comer, nem beber, vestido de burel, com a barba crescida e com as armas às costas” (p. 32). Os seus homens seguiam-no sem hesitar e quando faleceu, em 8 de Outubro de 1624, deixou os súbditos tão saudosos que “diziam, levados do grande sentimento, que mais os castigara Deus com a morte do seu prelado que com a tomada da cidade” (p. 32).

Papel dos padres da Companhia na preparação dos soldados

A acção dos jesuítas na moralização e assistência aos soldados é uma constante desta carta:

Como esperavam cada dia pelos inimigos, e temiam todos o perigo em que se podiam ver, foi extraordinária a emoção que houve nas pregações, doutrinas e confissões, que os da nossa Companhia faziam (p. 49).

Os padres “não faltaram nem à guerra nem aos soldados antes dela” (p. 57).

3. O apoio dos índios na fortificação do Rio de Janeiro

A entrada dos holandeses na Baía tinha servido de alerta para outras cidades brasileiras que começaram a preparar-se para eventualidades semelhantes. Mais uma vez António Vieira mostra o papel da Companhia no esforço de defesa.

A pedido do Governador Marim de Sá, os jesuítas convocaram os índios para ajudarem os portugueses a fortificar a cidade do Rio de Janeiro.

Não só mobilizaram os índios como tomaram a seu cargo o seu sustento, ao mesmo tempo que fortificavam o Colégio e juntavam “grande número de arcos e flechas para, no conflito, acudir e prover os que estivessem faltos de armas” (p. 48).

Mas Vieira mostra ainda ao geral da Companhia em Roma que a superioridade e o poder dos jesuítas estavam principalmente na forma como lidavam com a componente espiritual:

Não foram estes padres, que então se acharam presentes, de muito préstimo e proveito sòmente para aquela fábrica material, mas também, e muito mais, para a espiritual dos soldados, evitando, com a sua presença, doutrina e bons conselhos, jogos mui ruins e contínuos juramentos, brigas e murmurações, e assim os preparavam melhor para a guerra que os capitães com as armas e exercícios militares. (p. 49)

E apesar de essa ser apresentada como superioridade manifesta, os padres também não esqueciam as regras da caridade material,

Além destes socorros espirituais, em que a caridade dos nossos se empregou com os moradores, também lhes acudiu com todo o corporal que pôde neste anos (...) à qual se acudiu da nossa parte com o que tínhamos, remediando a todos. (p. 50)

4. Relação com os índios

A carta mostra também uma grande preocupação em relatar o trabalho que estava ser desenvolvido com os índios e a sua fidelidade aos padres da Companhia. Como já se referiu atrás, os índios mantiveram-se fiéis aos portugueses e constituíam um “grande bem espiritual e não menor temporal para os moradores deste Brasil, porque sem índios não podem viver, nem conservar-se, como todos confessam” (p. 39).

Nestes relatos está presente a preocupação dos jesuítas em apresentar uma imagem positiva dos índios, sem contudo deixar de notar o papel dos padres da companhia como aliados da Coroa. Tratou-se de uma área em que se registou alguma ambivalência e que, segundo Darcy Ribeiro, constituiu uma actuação negativa por parte dos jesuítas, sobretudo no primeiro século. Como escreve o sociólogo brasileiro, esta actuação negativa “se funda na própria ambiguidade e sua dupla lealdade aos índios e à Coroa,

mais predispostos, porém, a servir a Coroa contra os índios aguerridos que a defendê-los eficazmente diante dela”⁵. No segundo século, a acção dos Jesuítas pendeu a favor dos índios. Como nota o próprio Darcy Ribeiro, isso deveu-se entre outros ao facto de os índios terem sido “representados por figuras mais capazes de indignação moral, como António Vieira”⁶, o que lhes veio a custar a expulsão pelos colonos de São Paulo, do Maranhão e do Grão-Pará, culminando com a sua expulsão do Brasil pelo Marquês de Pombal.

5. Evangelização dos índios

A evangelização dos índios era um dos principais objectivos dos Jesuítas no Brasil e Vieira tem também a preocupação em mostrar que a Companhia estava bem activa nessa tarefa, dando o exemplo dos índios da Laguna de Patos.

Segundo o relato de Vieira, dois padres partem do Colégio Rio de Janeiro em 1624 para converter os índios da região de Patos.

Seguindo a metodologia habitual, construíram uma casa onde pudessem dizer missa e onde mais tarde seriam concentrados os índios, pois vivendo os índios dispersos não podiam ser controlados nem protegidos tão eficazmente.

A concentração dos índios não era bem vista por alguns colonos a quem Vieira chama “portugueses de ruim consciência”, pois se opunham à vida dos índios em aldeias “para que assim os possam levar e vender por cativos” (p. 54).

A missão de Patos foi bem sucedida. Segundo Vieira, a prédica dos padres foi tão eficaz que, “rendidos muitos com grandes desejos no coração e lágrimas nos olhos, começaram a pedir que os fizessem cristãos, de modo que em oito dias foram suficientemente catequizados, e receberam a água do Sagrado Baptismo perto de duzentas almas” (p. 52).

Em Patos combatem também a poligamia e levam os índios a ficar apenas com a primeira mulher, tudo em nome da salvação dos índios pois “o bem dos índios da terra é o principal fim da nossa companhia” (p. 63).

⁵ RIBEIRO, Darcy (2000), *O Povo brasileiro*, 2.^a edição. São Paulo: Companhia das Letras, p. 56.

⁶ Ibidem, p. 56.

Ao enaltecer as virtudes e eficácia dos padres jesuítas, o autor da carta aproveita para criticar outras ordens religiosas, mostrando que não eram tão virtuosas, a ponto de os índios pedirem ao Governador padres da Companhia de Jesus por não gostarem dos outros.

Para além da missão evangelizadora de Patos, Vieira regista também a missão dos índios Paranaubis ou Mares Verdes.

Mais uma vez foi necessário entrar em contacto com os índios e convencê-los a deixar as suas terras para se juntarem numa aldeia da capitania do Espírito Santo, a muitos quilómetros de distância. O grupo era constituído por cerca de 450 pessoas que, depois de uma viagem longa, cheia de dificuldades e cansativa, chegaram finalmente à aldeia dos Reis Magos na capitania do Espírito Santo.

Infelizmente para os índios, grassava na aldeia uma epidemia de varíola e Vieira relata que:

... ateou-se a peste dela nos novamente vindos, e pouco a pouco começaram a morrer, tendo porém todos recebido o Santo Baptismo, e muito poucas horas antes da morte, com certa probabilidade que o Senhor, o qual por tantos trabalhos os trouxera à Sua Igreja, lhes daria a glória mais depressa do que eles puderam imaginar. (p. 61)

6. Arrependimento dos pecadores e comunicação interpessoal

A carta termina com o relato dos acontecimentos no Colégio de Pernambuco e, à semelhança do referido no Colégio da Baía, também Vieira começa por dar conta dos padres que tinham falecido, a todos enaltecendo as virtudes, o temor a Deus e a dedicação aos objectivos da Companhia.

A referência à actividade do Colégio de Pernambuco põe em destaque, mais uma vez, o trabalho desenvolvido pelos padres na solução de conflitos graves entre pessoas, incluindo conflitos conjugais. Num caso em que o casal já se encontrava separado devido a “desgostos de parte a parte (...) persuadidos com a boa razão e conselho de um nosso, se reconciliaram, como também o fizeram outros dois em semelhante caso, e, em outros diferentes se firam muitas amizades” (p. 63).

7. Acontecimentos milagrosos

As relações do homem com o sobrenatural constituem uma parte importante em todas as culturas⁷. Os acontecimentos inexplicáveis em contexto religioso são geralmente vistos pelos crentes como sinais das entidades divinas e explicados como milagres e têm um poderoso efeito no aumento da fé e na motivação para a acção. Essas situações são geralmente caracterizadas por grande conteúdo emocional e desenvolvem nas pessoas com fé o ânimo necessário para vencerem as dificuldades do momento.

Na carta que estamos a analisar há várias situações deste tipo, começando por duas referências a sinais premonitórios da chegada dos holandeses à Baía:

“Alguns dias antes da chegada dos inimigos, estando no coro em oração dois dos nossos padres, viu um deles a Cristo Senhor Nosso, com uma espada desembainhada contra a cidade da Baía, como quem a ameaçava. Ao outro dia apareceu o mesmo Senhor com três lanças, com que parecia atirava para o corpo da igreja. Bem entenderam os que isto viram que prognosticava algum castigo grande; mas de qual houvesse de ser estavam incertos. (p. 12)

Ficou claro com a chegada dos holandeses que as experiências perceptivas dos padres tinham um significado que eles na altura não souberam identificar.

Um segundo sinal divino, desta vez de bom augúrio, é dado durante a resistência aos holandeses. Após aclamação do bispo D. Marques Teixeira como capitão-mor, a motivação para o combate contra os holandeses era bastante forte, não faltando um sinal divino:

E parece que se punha o céu da nossa parte, porque no mesmo tempo viu Sua Senhoria no ar uma bandeira com Cristo crucificado de uma parte, e da outra Santo António, cuja festa naquele dia celebrava a Igreja. (p. 25)

Este sinal positivo de apoio divino veio a ser confirmado em outras ocasiões como no episódio na ilha de Taparica, fronteira à Baía, onde os invasores

⁷ TITIEV, Misha (2009), *Introdução à Antropologia Cultural*. Lisboa: F. C. Gulbenkian.

... levados pelo furor herético, deram muitos golpes numa cruz que à porta de uma ermida estava arvorada. Tornando poucos dias depois, os nossos, como era costume, os esperavam, e, encontrando com eles ao saltar em terra, a cruz, que antes estendia os braços de leste a oeste, se foi torcendo do meio para cima, ficando o pé imóvel, até que os braços se puseram de norte a sul, abertos para os que pelejavam. Parece dava mostras de que os ajudava a vingar suas injúrias. (p. 28)

Mas o milagre de maior impacto na população esteve relacionado com um crucifixo que se encontrava na capela do Colégio da Baía. Os holandeses:

arrastando-o, o lançaram de uma varanda abaixo. Caiu em terra, quebrou-se a cruz de pau e com a força do golpe se fez em pedaços, e a imagem (coisa maravilhosa), que não era de metal mais forte, antes mais fraco, ficou tão inteira como se a terra dura, em que caiu, estivesse alcatifada de colchões ou cochins brandos. (p. 67)

A imagem de Cristo foi recuperada, passados dois dias, por dois soldados portugueses e posteriormente levada para Pernambuco,

... embarcou-se o soldado, levando consigo o Senhor. Chegou, e, tanto que a terra soube do grande tesouro que em si tinha, não se pode facilmente explicar o alvoroço e devoção com que todos desejavam de o ver e venerar. Foi depositado na casa da Santa Misericórdia, enquanto se lhe restituía a sua cruz e na primeira domingo de Julho o levaram em procissão, com grande solenidade, ao nosso Colégio, onde foi colocado na Capela de Jesus. (p. 68)

O acontecimento foi bem aproveitado pelos jesuítas, dizendo Vieira que o padre reitor pregou “com grande abalo do auditório” a uma audiência numerosa vinda de todas as partes devido à guerra; “concorreu toda e, por isso, foi o maior concurso que de muitos anos a esta parte se viu na terra” (p. 68).

A imagem de Cristo salva na Baía, deu origem, conforme explica Vieira ao Geral da Companhia, a um culto regular e à criação de uma confraria com quatro mordomos eleitos, que continuaram “a mesma devoção com grande fervor” (p. 68).

Episódios deste tipo parecem ser intemporais e fortemente enraizados na cultura portuguesa, como mostra o episódio verificado quase 400

anos depois, na catástrofe que se abateu sobre a Ilha da Madeira, em Fevereiro de 2010. Tendo a capela das Babosas, na freguesia do Monte, sido completamente arrasada pela enxurrada, a imagem de Nossa Senhora da Conceição foi resgatada “miraculosamente” da lama, segundo o padre Giselo Andrade, encontrando-se completamente intacta. A imagem foi depois transportada para a Sé do Funchal onde ficou exposta durante os ofícios religiosos que ali se celebraram com grande fervor.

No final, a carta de Vieira para o Geral da Companhia em Roma volta a referir a importância para a Companhia da canonização do padre Anchieta, descrevendo mais um milagre que teve como cenário uma nau que saiu de Pernambuco em socorro da Baía, capitaneada por Jerónimo Cavalcante de Albuquerque. No caminho “achou uma nau holandesa de maior porte que a sua. Travaram-se ambas a pelejar das seis da manhã até às cinco da tarde (...) Sucedeu aqui um caso milagroso, e foi que pôs o padre na câmara da popa uma relíquia do santo padre José Anchieta” (p. 69).

Segundo Vieira, a relíquia protegeu a nossa nau e “tudo se atribuiu, com muita razão, aos merecimentos do santo padre José Anchieta. Sua canonização se espera e deseja com grande alvoroço de toda esta província, assim dos da casa como dos de fora, e não duvidamos de haver de ser um grande meio para uns se emendarem e outros se melhorarem” (p. 69).

8. Conclusão

A análise do discurso de Vieira na carta ao Geral da Companhia mostra que esta encerra várias mensagens que parecem traduzir o sentimento e as grandes preocupações dos padres da Companhia de Jesus no Brasil:

1. Mostrar que os cerca de 120 padres viviam e actuavam de acordo com os votos professados e regras estabelecidas pela Companhia.
2. Realçar o importante papel da Companhia na resistência aos holandeses, combatendo-os inclusive de espada em punho, mas sem descuidar a assistência espiritual aos soldados portugueses.
3. Mostrar a boa colaboração da Companhia com a Coroa, mobilizando os índios para ajudar nas obras públicas, financiando os padres, as despesas necessárias.
4. Mostrar que o relacionamento com os índios era óptimo e os padres da Companhia faziam bem o seu papel de evangelização e

de cristianização, procurando abolir práticas contrárias à doutrina da Igreja, como a poligamia.

5. Chamar a atenção para as dificuldades causadas por alguns colonos que se opunham à concentração dos índios promovida pelos padres, com o objectivo de melhor os poderem escravizar e vender.
6. Afirmar a superioridade dos padres da Companhia e sua influência na sociedade local, nomeadamente junto dos índios.

VILANCICOS *NEGROS* DE SANTA CRUZ DE COIMBRA, SÉCULO XVII

Jorge Matta

(CESEM/Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
da Universidade Nova de Lisboa)

O *vilancico* é uma das formas poético-musicais mais importantes da música ibérica do renascimento. De início a música segue o esquema ABBA – um estribilho, uma copla executada duas vezes, e de novo o estribilho. Esta estrutura vai expandir-se, dividindo-se o estribilho numa introdução solística e numa resposta do coro, seguido por coplas solísticas sucessivas que alternam com o estribilho, que pode aparecer completo ou apenas na sua secção coral.

Estribilho		Coplas (solos)	Estribilho
Introdução (solo)	Resposta (coro)		
A	A'	B x n	AA' ou A'

Cada vez mais complexa, com secções longas e elaboradas, esta estrutura irá conduzir à *cantata-vilancico* do fim do século XVII e do século XVIII.

Os *vilancicos* (ou *vilancetes*) têm, em geral, temas amorosos, de natureza bucólica e pastoril, e por vezes são satíricos. As *cantigas* são mais sérias e convencionais, os *romances* são narrativos, sobre um acontecimento histórico, os *bailes*,¹ constituídos em geral por poesia, música e

¹ William Gradante, num artigo do *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, define “baile” como uma forma literária constituída por poesia, música e dança, utilizado como interlúdio entre actos de uma peça teatral.

dança, teriam provavelmente uma componente de representação. As fronteiras entre os vários géneros são muito imprecisas.

Nem sempre é possível perceber com clareza qual a forma-tipo dos *vilancicos* de Santa Cruz de Coimbra. Têm por vezes outras designações, em subtítulo, como *romance de Natal*, *chansoneta*, *chansoneta de Natal* ou *Diálogo*, são quase sempre simultaneamente descritivos e líricos, e a sua estrutura, assente numa alternância livre e irregular de solos e de coros de vários tipos, não é facilmente identificável com uma sucessão de estribilhos e coplas.

A partir das últimas décadas do século XVI, ao mesmo tempo que vai desaparecendo do âmbito secular, o *vilancico* vai sendo aceite dentro da Igreja. Não fica à porta, no adro, mas entra no próprio seio da Missa e do Ofício, tornando-se indispensável em qualquer cerimónia de maior esplendor, à excepção das celebrações de Semana Santa, onde não cabem, evidentemente, quaisquer manifestações exuberantes.

A afluência às cerimónias religiosas é encorajada por uma música teatral e espectacular, em língua vernácula, numa estratégia, como diz Rui Vieira Nery (Nery / Castro, 1991, p. 72), de *marketing* espiritual. Um dos testemunhos mais antigos é o do Padre Rodrigo de Beça, quando, em 1576, descreve o encontro entre os reis D. Sebastião de Portugal e D. Filipe II de Espanha (*apud* Beça [manuscrito contemporâneo]):

Vespora de Natal [...] forão SS.AA. aos Matynes que se começaram as oito horas, / e ouve chansonetas entre cada Lição e acabado o Nocturno ouve huma comedia ou farsa cada huma deferente em que entravão os capados huns como / Pastores, e no fim de cada hum huma muzica isto houve no fim de cada nocturno, e no fim de todos veo hum moço com hua guitarra, e cantou / m.tos versos em louvores dos Reis [...]. A Missa foy cantada de canto dorgão com m.tas chançonetas, e os Reis estiverão com m.tos gostos, e prazere e rizos a todas as / horas.

Em 1603, na Sé de Viseu, o celebrante é ao mesmo tempo um dos intérpretes dos *vilancicos*:

Mas o que acabou de pôr em admiração a todos, foi ver o dito Padre Dom Francisco, depois que desceo do púlpito, ajudar a cantar hua chançoneta aos músicos ao levantar a Deos na Missa, com tanta destreza, & tanto ar, & graça, & disposição de garganta, & voz tam argentada que todos dizião a hua voz: Viva o Padre Orfeo de Santa Cruz” (Pinho, 1981, pp. 211-212).

Personalidades mais conservadoras criticaram com alguma frequência a presença do *vilancico* dentro da Igreja. Uma delas foi Cerone, em 1713 (*apud* Cerone, 1613):

[...] no solamente no nos combida a devocion, mas nos destrae della: particularmente aquellos Vilancicos que tienen mucha diversidad de personajes y variedad de lenguajes [...]. Porque el oyr agora un Portugues y agora un Byscaino, quando un Italiano, y quando un Tudesco; primero un gitano y luego un negro, que effeto puede hacer semejante Musica si no forçar los oyentes [...] à reyrse y a burlarse? y hacer de la Yglesia de Dios un auditorio de comedias: y de casa de Oracion sala de recreation? Que todo esto sea verdad, hallanse personas tan indevotas, que [...] no entran en la Yglesia una vez el año; y las quales (quicá) muchas vezes pierden Missa los días de percepto, solo per pereza, por no se levantar de la cama; y en sabiendo que ay Villancicos, no ay personas mas devotas en todo el lugar, ni mas vigilantes, que estas. Pues no dexan Yglesia, Oratório ni Humilladero que no anden, ni les pesa el levantarse a media noche por mucho frio que haga, solo para oyrlos.

Na Capela dos Duques de Bragança, em Vila Viçosa, cantavam-se *vilancicos* pelo menos desde 1637 (Cabral, 2006, p. 23). Desde 1640, quando se instalou em Lisboa, João IV estabeleceu a sua prática na Capela Real, nas Matinas do Natal (na noite de 24 para 25 de Dezembro), nos Reis e na festa da Imaculada Conceição (8 de Dezembro). Em cada celebração eram cantados entre cinco e dez *vilancicos*. O repertório era novo, revelando a preocupação do Rei recém-chegado em afirmar na Capela Real um novo espaço de execução musical.

Esta prática manteve-se quase sem interrupções até 1716, já durante o reinado de D. João V, quando é adoptado na Capela Real o cerimonial litúrgico da Capela Papal, mas os *vilancicos* continuaram a ser cantados noutras igrejas ainda durante alguns anos – os últimos textos publicados são de 1723.

Um folheto impresso para a festa da Imaculada Conceição inclui a seguinte nota:

Este anno de 1715 foy o ultimo em que se cantarão Villancicos em as Matinas da Festa da Conceição da Senhora por se introduzirem na Capella Real os ritos da Capella Pontificia” (*apud* Horch, 1969).

D. João V fez questão em tirar da liturgia tudo o que não fosse em latim, tornando o culto semelhante ao que era feito noutros centros euro-

peus, nomeadamente em Roma, e substituiu assim o *vilancico* em língua vernácula pelo motete em latim. Outra razão para esta mudança era a duração exagerada das cerimónias. D. Maria Bárbara, filha do Rei português e casada com D. Fernando VI de Espanha, diz, em 1747, numa carta para o pai (*apud* Ferreira, 1945):

[...] hontem nas Matinas (...) cá nos quebrarão a cabeça 3 horas com os vilhancicos q. os não aturo, e se pudesse os avia de proibir, porq. he huma cousa ridícula e imprópria, misturadas de castelhanadas com o ofício divino; e na Missa de potifical q. celebrou o Núncio hoje, no lugar q. lá se canta o motete, emcaixarão outros vilhancicos, veja V. Mg.de q. parvoisse (...).

Na Capela Real da Madrid o *vilancico* só deixou de ser cantado em 1750 (Cabral, 2006, p. 38).

Da maior parte dos *vilancicos* cantados nas igrejas de Lisboa, Porto e Coimbra apenas se conhecem os textos, em colecções de folhetos encadernados. A música de muitos deles, provavelmente escrita em folhas soltas, acabou por se perder.

O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, casa dos Cónegos Regrantes de Santo Agostinho, foi um dos principais centros musicais portugueses durante os séculos XVII e XVIII. Era uma comunidade musical auto-suficiente que utilizava os seus próprios membros como cantores, instrumentistas, mestres de música, compositores e fabricantes de instrumentos. Durante os cinco anos de noviciado cada monge tinha que estudar música e órgão, mas todos os que tocassem outros instrumentos que pudessem ser usados nas cerimónias faziam-no também sempre que isso lhes fosse pedido. Em 1656 são indicados, como recomendados para serem utilizados nos serviços religiosos, o órgão, o baixão, o fagote e o corneto, e alguns anos depois é referenciado o cravo como acompanhador frequente dos cantores solistas. Também eram habituais os manicórdios e as violas (Pinho, 1981).

Esta enorme actividade musical dá origem a grandes compositores, como D. Heliodoro de Paiva e D. Francisco de Santa Maria, no século XVI, e D. Pedro de Cristo e D. Pedro da Esperança, no século XVII.

Entre os *vilancicos* de Santa Cruz de Coimbra há muitos *negros*, obras que são magníficos exemplos da troca cultural resultante das Descobertas portuguesas. Trata-se de um repertório riquíssimo e original.

A música foi utilizada pelos missionários como instrumento de evangelização: “(...) a suavidade do canto fazia entrar nas almas a inteli-

gência das coisas do céu.” (Padre Simão de Vasconcelos, in *apud* Betten-court, 1945).

No Brasil, os Jesuítas adoptavam o canto dos índios, substituindo as palavras por textos religiosos na língua local, traduziam os cânticos religiosos europeus e representavam autos com música, que incluíam personagens reais e míticas nativas. A chegada dos escravos africanos veio reforçar a inter-influência musical com os portugueses. Para além da execução da sua própria música, no dia-a-dia ou em ocasiões festivas (as orquestras de negros eram uma presença constante nas festas populares), em certas regiões, como Minas Gerais, os mulatos formaram as suas corporações de músicos e passaram a encarregar-se da prática e do ensino da música (Brito / Cymbron, 1992, pp. 69-70).

Para o Portugal europeu, os negros africanos trouxeram os seus cantos e as suas danças (os frenéticos *lunduns*), que chegaram mesmo a ser proibidos, em 1579, pelos excessos que provocavam.

Ao passo que os portugueses, por gravidade, andam sempre tristes e melancólicos, não usando rir nem comer nem beber com medo que os vejam, os escravos mostram-se sempre alegres, não fazem senão rir, cantar, dançar e embriagar-se publicamente, em todas as praças. (*apud* Tinhorão, 1988).

Não pode falar-se de uma verdadeira troca de culturas. Os portugueses, dominados pela religião, iam ao encontro das tradições de outros povos para melhor os evangelizar, relacionavam-se e misturavam-se com outras raças mas não adoptavam o que as suas culturas tinham de muito diferente da sua.

Os *vilancicos negros* constituem o repertório em que é mais nítida a absorção (ou pelo menos a utilização) de elementos africanos – língua, texto, personagens, e ainda a construção rítmica.

As línguas utilizadas podem ser o castelhano, o português, o crioulo, o italiano ou outras, que aparecem em diálogo ou misturadas (nas *ensaladas*). As línguas base são o castelhano ou o português, mas manipuladas, com uma construção frásica e uma fonética típica de línguas africanas – trata-se muito provavelmente da imitação dos negros de Angola, Guiné e S. Tomé quando tentavam falar português ou castelhano.

A escrita é quase sempre muito directa e descritiva, por vezes com alguma qualidade poética: *un clavel ha nacido de una asucena, en Dizebre se há vuelto la primavera* (“En un portal derribado”). Há textos que aparecem bastantes vezes, apenas com pequenas variações, como “Olá plimo Bacião”.

As consoantes são trocadas:

- o *r* pelo *l*: *plimo*, *neglo*, *pleto*, *plessa*, *palente*, *tlemendo*, *flio*, *glan-de*, *colação*, *legla* (alegre);
- o *d* pelo *l*: *cansalão* (cansadão);
- o *l* pelo *r*: *donzera*, *fidarguia*;
- o *d* pelo *r*: *turo* (tudo);
- o *g* e o *j* pelo *z*: *zente*, *zunto*
- não correspondem os artigos, os pronomes e os substantivos: *na sua pé*, *huns Rey*, *dos meus bida*, *dos cosa de nosso terra*, *nos mãos da siolo*, *co as mão nos pé*;
- as palavras são modificadas: *siolo* (senhor), *sá* (está), *samo* (estamos);
- os verbos são mal conjugados: *quer vai Belen*, *vamos fazendo huns foria*.

Os nomes próprios são adaptados: *Manué*, *Bacião*, *Flancico*, *Flanci-quia*, *Caterija*, *Flunando*, *Resnando*, *Zuzé*, *Jusepe*, *Zezu*, *Antonya*, *Gasipà*, *Luzia*, *Gonçaro*, *Thome*, *Zurião*.

As expressões de alegria são típicas: *gulungá*, *gulungué*, *hé hé hé*, *oya oya*, *gurugu gurugu*, *gugulugu gugulugá*.

São muitas as referências a instrumentos: *pandero*, *panderia*, *pandorga* (pandeiros), *soalhos*, *flauta*, *carcavé* (cascavel), *biola*, *gaita*, *gaitinha*, *pito*, *tamborilito*;

São imitados os sons dos instrumentos, com onomatopeias (por vezes pouco exactas): *tão balalão* (tocar guitarras); *tão tão tum tum*, *que tão que tum*; *que tão palatão que tum polutum*; *tum bacatumba* (percussões);

São descritas maneiras de cantar e tocar: *cantaremo plimo pulo sorfa e letria*; *quando chegamo a Beren*, *cós tambolo y com bombia*, *y os tabale y os casaeta*, *vamos fazendo huns foria*; *façamolo solfa nos palma de mão* (bater palmas com o ritmo).

Embora não haja qualquer tipo de descrição da execução destes *vilancicos*, é altamente provável que esta envolvesse algum tipo de representação e encenação, incluindo danças, além, evidentemente, da utilização de instrumentos variados. Há muitas referências a danças: *toca y baila*; *mi també quiere baya*; *bailando cantando tucando a lindo compà*; *vamos turo a Beren tanhendo bayando cantando trincando co as mão nos pé*; *eu quele baya zambé*; *bayemo toquemo la sarabanda*.

O tema dos *vilancicos negros* é quase sempre o Natal, o nascimento do Menino Jesus. Não se trata, no entanto, de descrições simples do presépio, mas de narrativas animadas, ingénuas, fantasiadas, por vezes longas, de acontecimentos motivados pelo Natal, e em que as personagens

são invariavelmente negros africanos. Vejamos os elementos mais frequentes:

– a chamada de amigos ou parentes para ir adorar o Menino: *Olá plimo Bacião levantate neglo beça que vamos muito à pleça, vem cá neglo cansalão; logo a camio chamo zente de Guiné pala rojemo uns fessa o Menino que nace;*

– a estrela que orienta: *una estrella que relâmpago a la visa milà;*

– a descrição da paisagem ou de outros elementos exteriores;

– a homenagem à chegada ao presépio: *bezamo as pé da minina, nos mão da siolo Raihia;*

– o elogio do Menino: *huas fyo tam flamoso; como sa flumosa que palece que namola e rouba os colação; sua Mãe nosso Senhora sa um donzelhina belo, oiro sã suas cabelo, suas oyo dois estrela;*

– o seu aspecto físico: *siolo pálida;*

– a preocupação pelo choro do Menino e pelo frio que ele sente: *esse menino qu'está tlemendo com flio pala sarvá nossa zente;*

– alusões à Divina Família: *bien sabemos que Jusepe de la Zierra zà officià;*

– a oferta de presentes: *Nós loguo quer vai Belen a levá huns presentia dos cosa de nosso terra [...] pala siolo do Rosaro faze a minina os papia – mantega, ova da xuque, batatia, mandioca, ynhamé, tabaquito, barrete, huns penacho, huns piões para minino frugá;*

– os visitantes que vêm de longe, sejam eles ricos ou humildes: *mila angeles e pastoles que le vienem adolal;*

– o aparecimento dos Reis Magos, com uma especial referência ao Rei negro, Baltasar (geralmente nos vilancicos cantados nos Reis): *mila a lo tre Reye qual vienem a adolal, y entre ellas viene tambè nuese plimo, lo Re Gasipà;*

– a salvação trazida pelo Menino e pelo seu amor, muitas vezes através de metáforas: *nos terra de zente blanca zã se cumple os profocia; que hoze bem faze no mundo por livramo zente huns briga, que a Diabo quebrá qu'ócio com su zupada bendita; que hoze a pleto zente seu ablimo as glória da Ceo;*

Aparecem bastantes referências aos locais africanos de origem: *manicongo, Santo Thomé, Guiné, os pleto d'Angola os fidalgo de cravão.*

É frequente a presença de uma mensagem de paz “anti-racista”, através do convite dos negros para que os brancos se juntem a eles e façam juntos a viagem – *olá zente blanco*, ou à união entre ricos e pobres, frisando que todos vão juntos prestar homenagem ao Menino – *de las partes*

mas remotas a Belen há ocorrido diferencias de naciones para adorar a Dios niño.

A ânsia de liberdade é expressa constantemente: *forrai os pletinho siolo Zezu; que hoze os neglo forro ficamo, que há de forra zente pleta que cativo he* (já apareceu em vários exemplos e vai aparecer ainda).

Estes *vilancicos negros* acabam quase sempre em festa de canto e de dança, mesmo quando tenha havido discussões e brigas.

As rivalidades entre naturais de países diferentes podem aparecer, como em *En un portal derribado*, em que um espanhol apresenta o Menino, um português *muito valente* afasta toda a gente porque *o menino que chora he de Portugal*, mas irrompe *un gallardo italiano* que começa a *cantar bizzarro* (em italiano), quer apresentar o Menino às gentes do seu país e trata-o mesmo por *belo macarrone*. E é uma dança de negros que resolve a altercação entre os três. Num vilancico de Natal de 1648 (num período pós-Restauração), com o subtítulo *Diálogo do castellano, negro e portugues*, os dois ibéricos discutem (e quase se tomam de razões) sobre a nacionalidade do Menino Jesus, e o castelhano manda afastar o negro – *andad, moreno dahi, que no es de buestra pele* – mas acaba por ser este que todos apazigua, cantando *Tá tá tá não haya brigas, toros vivamos contenta, que sá seolo de turo zente, e toros quer ver amigas*.

Não são raras as referências aos exageros nas celebrações, como em *Antonilla Flaciquia Gasipà*,² em que uma negra está completamente bêbeda (*bolachita sà*), comemora tudo o que vê e ouve com mais um trago de vinho (*à la salud del niño gol gol gol otlo tlogo de vino*), pula alegre (*la negla pula legla*), é gozada pelas outras (*mandinga, beyaca, bolacha, deshonra de neglo*), vomita (*muy espeso cupimo*) e, é claro, queixa-se constantemente que *mucho me duela la cabeza*.

Os *vilancicos negros* de meados do século XVII são sempre em várias partes, solos e coros que se sobrepõem ou dialogam, por vezes de grandes dimensões e estrutura muito elaborada. Os solos podem ser do tipo recitativo, discursivos, com um ritmo irregular muito ligado à prosódia, e em que o acompanhamento se reduz a um contínuo, ou podem ser pequenas árias, duetos, trios ou quartetos com uma frase melódica mais regular e consistente. Os coros são frequentemente a oito vozes, em dois grupos equilibrados (cada um com soprano, alto, tenor e baixo), que podem dialogar com o mesmo texto e uma construção musical semelhante,

² Este vilancico não é de Santa Cruz de Coimbra. É de Frei Filipe da Madre de Deus, e foi transcrito a partir de partes existentes na Catedral de Guatemala.

ou terem funções distintas – um dos coros cantando um texto, com pequenas imitações motívicas e frases de alguma dimensão, o outro com uma escrita vertical, em acordes curtos e síncronos, sobre interjeições festivas como *he he, há há* (como já ouvimos há pouco).

A escrita para instrumentos reduz-se em geral à linha do baixo, algumas vezes com cifras, mas pode incluir linhas instrumentais obrigadas. São muito raras as indicações dos instrumentos a utilizar.

Se a melodia e a harmonia são em geral pouco elaboradas, o mesmo não se pode dizer do ritmo, que chega a ser extremamente complexo, pela constante alternância horizontal (numa melodia) de pulsação binária e ternária, e pela sobreposição vertical (em simultâneo) de subdivisões binária e ternária, denotando nestes casos uma clara influência de ritmos africanos. Estes momentos de maior complexidade rítmica acontecem quase sempre nas secções policorais de grandes dimensões, cujos textos se referem às festas, aos cantos e às danças. A relação com o ritmo de muitas danças africanas não pode ser mais clara.

Uma das mais importantes fontes coimbrãs de *negros* é o manuscrito 50, um precioso volume guardado na Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra. Trata-se de um livro encadernado, com 80 fólios escritos na frente e no verso, com uma mancha de 28x21 centímetros, com várias caligrafias. Cada página tem em geral 11 pentagramas, de tamanho irregular, que contêm, muitas vezes, partes de peças diferentes (secções distintas de um mesmo vilancico chegam a estar a uma distância de 30 fólios). Está em muito mau estado de conservação, com buracos, manchas, notas e palavras ilegíveis, o que torna a sua transcrição e edição muito difíceis.

Bibliografia

- BEÇA, Rodrigo de, “Jornada que Fez el Rey D. Sebastião a Agoa de Lupe”, in *Relação de coisas que seccederão no tempo del Rei D. Sebastião*, ms. Biblioteca Nacional de Lisboa, *Fundo Geral*, COD 887r-288v.
- BETTENCOURT, Gastão de, *História breve da música no Brasil*, Lisboa, Secção de Intercâmbio Luso-Brasileiro do S.N.I, 1945.
- BRITO, Manuel Carlos de / Cymbron, Luísa, *História da Música Portuguesa*, Lisboa, Universidade Aberta, 1992.
- CABRAL, Rui Miguel Cabral, *O Vilancico na Capela Real Portuguesa (1640-1716): o testemunho das fontes textuais*, Dissertação para a obtenção do grau de Doutor em Música e Musicologia na Universidade de Évora, 2006.

- CERONE, Domenico Pietro, *El Melopeo y Maestro. Tractado de Musica Theorica y Practica*, tom.1, Nápoles, Giovanni Battista Gargano e Lucrezio Nucci, 1613.
- FERREIRA, João A. Pinto, ed., *Correspondência de D. João V e de D. Bárbara de Bragança Rainha de Espanha (1747-1747)*, Coimbra, Livraria Gonçalves, 1945.
- GRADANTE, William, “Baile”, in Stanley Sadie (ed. lit.), *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, London, Macmillan Press Limited, 1980, vol.2, p. 35.
- HORCH, Rosemarie Erika, *Vilancicos da coleção Barbosa Machado*, Rio de Janeiro, Divisão de Publicações e Divulgação, 1969.
- NERY, Rui Vieira / Castro, Paulo Ferreira de, *História da Música*, “Sínteses da Cultura Portuguesa”, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1991.
- PINHO, Ernesto Gonçalves de, *Santa Cruz de Coimbra – Centro de Actividade Musical nos Séculos XVI e XVII*, Lisboa, Fundação Gulbenkian, 1981.
- TINHORÃO, José Ramos, *Os Negros em Portugal (Uma Presença Silenciosa)*, Lisboa, Editorial Caminho, 1988.

A CARTA ATHENAGÓRICA DE SOR JUANA INÉS DE
LA CRUZ E A POLÉMICA SOBRE O SERMÃO DO
MANDATO DO PADRE ANTÓNIO VIEIRA

Manuel G. Simões

(Universidade Ca' Foscari de Veneza)

Em 1690 publica-se a *Carta Athenagórica* de Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695), escrita a pedido de Manuel Fernández de Santa Cruz, bispo de Puebla e por este mandada imprimir, sem o conhecimento da monja mexicana, com o pseudónimo de Sor Filotea de la Cruz, texto que depois foi inserido no segundo volume das obras de Sor Juana publicadas em Sevilha, em 1692. Nas edições sucessivas o título transformou-se em *Crisis de un sermón*, tornando assim explícitas a matéria e a intenção da *Carta* como reflexão – “esto no es replicar, sino referir simplemente mi sentir” (Cruz, 1969: 956)¹ – sobre o *Sermão do Mandato* do famoso pregador português, Padre António Vieira. Deve precisar-se, todavia, que o jesuíta pregou bem seis sermões com o mesmo título, em datas e lugares diversos, segundo as didascálias que precedem a sua publicação: “em Lisboa, no Hospital Real, no ano de 1643” (Vieira, 1959: 287)²; “em Lisboa, na Capela Real, no ano de 1645” (p. 323); “em Lisboa, na Capela

¹ Todas as citações deste trabalho são extraídas desta edição, da qual, a partir de agora, se indicará apenas o número da página.

² Nesta edição, acrescenta em nota ao primeiro dos sermões o P. Gonçalo Alves: “Seguem-se agora cinco Sermões do Mandato, encerrando a mais alta filosofia natural e sobrenatural do adorável coração do Homem-Deus. Em todos eles, sem se repetir, trata Vieira sempre o mesmo assunto com pasmosa fecundidade – essa fecundidade que tanto admirava Carel e que ele considerava a mais extraordinária de todas as qualidades oratórias do grande orador”.

Real, no ano de 1650” (p. 355)³; “na Misericórdia de Lisboa às 11 da manhã, no ano de 1655” (p. 391); “no mesmo dia, na Capela Real, às três horas da tarde” (p. 431)⁴; e o último “em Roma, na igreja de Santo António dos Portugueses, no ano de 1670” (tomo V, p. 2). Esta circunstância levanta obviamente o problema do texto que está na base da crítica de Sor Juana, tanto mais que ela se refere a um sermão pregado “en el Colegio de Lisboa” (p. 955) – lugar que não resulta da lista precedente –, ainda que as diferentes redacções sobre o mesmo tema não pareçam alterar substancialmente o pensamento do grande orador sagrado.

A “carta” apresenta um exórdio e uma conclusão marcados por uma espécie de *captatio benevolentiae* quando se faz o panegírico do jesuíta português:

...sutilísimo talento, que es tal su suavidad, su viveza y energía, que al mismo que disiente, enamora con la belleza de la oración, suspende con la dulzura [...] y eleva, admira y encanta con el todo”. (p. 955)

Frequentemente reiterado com ardorosa veneração:

... especial amor y reverencia mía
... si Dios mi diere a escoger talentos, no eligiera outro que el suyo
... a su generosa nación tengo oculta simpatía. (p. 955)

O topos clássico é ainda evidente quando se alude à ousada iniciativa de “una mujer ignorante, en quien es tan ajeno este género de estudio, y tan distante de su sexo”, ainda que a última parte do segmento textual se deva entender como afirmação da condição feminina que ultrapassa a simples figura de retórica.

³ O jesuíta encontrava-se então em Roma. Margarida Vieira Mendes propõe, como data possível, o ano de 1649 ou, mais provavelmente, o de 1651, período em que António Vieira pregava na Capela Real durante a Quaresma (Cf. Mendes, 1989: 552).

⁴ Sobre os dois sermões pregados no mesmo dia, veja-se a carta de Vieira, datada de Bahia, 23-6-1663, escrita ao cônego Francisco Barreto: “Dos dous do Mandato em dia da Encarnação aprovou mais o nosso Juiz do Ofício D. Lucas o da manhã que o da tarde. O certo é que eu preguei na Capela o que tive por melhor, e assim os remeto por apelação a Vossa Mercê” (*Apud* P. Gonçalo Alves, *ed. cit.*, p. 431).

Esta declaração é sufragada por outros segmentos onde desponha a aparente humildade de alguém que, na realidade, procura conquistar o reconhecimento duma dignidade intelectual que o tempo não tinha ainda outorgado à Mulher. É o que se pode deduzir das inúmeras referências a um “sexo tan desacreditado en materia de letras con la común acepción de todo el mundo” (p. 955), não obstante as contínuas afirmações de modestia (“mi rudeza, cortedad y poco estudio”, p. 969), mesmo em relação à escrita, de resto elegante e precisa, que aqui, sim, devem ver-se como forma de retórica antiga e como ingrediente literário destinado a influir no interlocutor: “La demasiada prisa con que lo he escrito no há dado lugar a pulir algo más el discurso” (p. 969).

Para além do exórdio, a *Carta* segue uma estrutura clássica que, de algum modo, parece adequar-se à técnica do sermão, sobretudo relativamente ao núcleo central (confutação da crítica de Vieira a S. Agostinho, S. Tomás e S. João Crisóstomo) em que a objecção é feita através da exposição do conceito de Autoridade; da exposição da exegese elaborada por Vieira e das provas a favor da sua tese; e das considerações de Sor Juana, as quais concordam sempre com o princípio de Autoridade. Por outro lado, ela própria declara proceder utilizando “el método mismo que siguió el orador en el sermón” (p. 956), razão por que não surpreende a confutação sucessiva à interpretação do jesuíta (a teoria da “non corrispondenza”), seguida pela conclusão e por uma espécie de *post-scriptum* em que desenvolve a tese dos “benefícios negativos”, talvez a tese menos ortodoxa do texto sorjuanino.

Vejamos, porém, ainda que sucintamente, o *Sermão do Mandato* pregado pelo Padre António Vieira na Capela Real de Lisboa talvez em 1649 (ou 1651)⁵, cujo tema anda à volta das “finezas”, isto é, do “amor divino” de Cristo em relação aos Homens. A este propósito, convém recordar que não dispomos de todo o aparato retórico envolvente, quer dizer, os aspectos metatextuais (linguagem gestual, entoação e graus de utilização da voz, pausas, etc.) destinados a influir no público, a persuadir

⁵ Num seu conhecido estudo, também Luisa Frías Folch individuou este sermão como ponto de partida da polémica: “El sermón que aquí interesa se encuentra en la *Séptima Parte* de la *editio princeps* portuguesa de los sermones de Vieira de 1692, que según se indica fue pronunciado en Lisboa en la Capilla Real el año de 1650” (*Nota bibliográfica al sermón del Mandato de la Carta Athenagórica*, in *Homenaje al Profesor Antonio Gallego Morell*, vol. III, Granada, Universidad de Granada, 1989, p. 361).

o auditório. Por isso é forçoso atermo-nos apenas ao texto escrito, aliás organizado pelo Autor tendo em vista a sua publicação.

Seguindo uma metodologia já consolidada, Vieira parte de um conceito predicável (texto bíblico) e desenvolve-o por dedução através do exórdio, da proposição, da confutação e do “desempenho” do tema – onde, como de costume, o pregador exprime a sua opinião – e da peroração, a parte mais importante do sermão, visto que se trata de convencer definitivamente o auditório a aceitar os valores morais contidos no conceito inicial; e a conclusão, em que se resumem os pontos salientes, se exortam os ouvintes e se retorna ao conceito predicável, agora tornado “claro” pelas provas, processo que nos permite observar o sermão não como um mero exercício de eloquência sagrada mas como instrumento de persuasão e de convencimento, como acto ilocutório, no fim de contas.

Qual é a matéria contestada pela *Carta*? Baseia-se essencialmente sobre a posição considerada heterodoxa, assumida pelo jesuíta relativamente ao pensamento expresso pelos três santos. A primeira opinião é a de Santo Agostinho, o qual sustenta que “a maior fineza do amor de Cristo para com os homens foi o morrer por eles” (*Idem*, 357-358)⁶. O pregador, seguindo uma chave interpretativa diversa, afirma que a maior fineza consiste na ausência de Cristo depois da morte e não propriamente no acto de morrer:

... o morrer era deixar a vida, o ausentar-Se era deixar os homens: logo muito mais fez em Se ausentar, que em morrer; porque morrendo, deixava a vida, que amava menos; ausentando-Se, deixava os homens que amava mais” (p. 358).

Sor Juana, por seu lado, confirma a tese de Santo Agostinho: “porque la ausencia trae una carencia limitada; la muerte, una carencia perpetua” (p. 960).

O segundo conceito pertence a S. Tomás quando sustenta que a maior “fineza” de Cristo foi a de ficar entre nós Sacramentado, depois de voltar para o Pai glorioso: “foi deixar-Se connosco, quando se ausentava de nós” (*Idem*, 364). O “sutilísimo ingenio” de Vieira, como é definido por Sor Juana, contrapõe que isto não é completamente exacto. A “fineza” de Cristo, segundo ele, consiste no facto de ter ficado nos Sacramentos sem o uso dos sentidos: “É verdade que Cristo Senhor nosso no Sacramento vê-nos com os olhos da divindade, e com os olhos da alma; mas com os

⁶ A partir de agora indica-se apenas o número da página.

do corpo, que é o que imediatamente se sacramentou, não” (*Idem*, 365). Sor Juana assume a defesa de S. Tomás, cuja proposta abarca e compreende todas as finezas sacramentais.

A terceira opinião objecto da polémica é a de S. João Crisóstomo, para o qual a mais significativa “fineza” de Cristo diz respeito ao acto de lavar os pés aos discípulos. Vieira alarga esta interpretação de maneira subtil mas não indiferente. Para ele a questão principal baseia-se na causa que O levou a lavá-los:

... eu contudo não posso consentir que seja esta [a de S. João Crisóstomo] a maior fineza do amor de Cristo hoje; porque dentro do mesmo lavatório dos pés darei outra maior. E qual é? Não excluir dele Cristo a Judas. Muito foi, e mais que muito, lavar Cristo os pés aos discípulos; mas lavá-los também a Judas, essa foi a fineza.

E mais adiante:

A fineza do amor mostra-se em igualar nos favores os que são desiguais nos merecimentos: não em fazer dos indignos dignos, mas em os tratar como se o fossem” (*Idem*, 374-375).

Sor Juana, mais uma vez, está em desacordo, afirmando que se assiste à passagem de efeito a causa e que no discurso de S. João Crisóstomo estão implícitas as causas do acto divino porque nunca lhe passaria pelo pensamento descrever “tal coisa sem causa”.

No capítulo conclusivo, descritas e refutadas as “opiniões dos Doutores”, Vieira resume a sua interpretação, epílogo da mensagem que deseja inculcar no auditório: “Digo que a maior fineza de Cristo hoje, foi querer que o amor com que nos amou, fosse dívida de nos amarmos” (*Idem*, 383) e que esta prova do amor divino constitui um mandamento novo: “amarem-se os homens uns aos outros, ainda que fossem inimigos, era preceito da Lei nova” (*Idem*, 385). Também aqui argumenta Sor Juana contra o que chama a “ostentação do engenho” do jesuíta, afirmando que mesmo na cláusula invocada pelo grande orador (*et vos debetis alter alterius lavare pedes*) se inclui, ainda que não expresso, o problema da correspondência, isto é, do amor que nos pede Cristo.

A *Bíblia*, e no caso específico o cap. XIII do *Evangelho de S. João* (“Jesus lava os pés aos discípulos”), constitui a fonte do discurso, ponto de partida ou conceito predicável, como se viu, para um desenvolvimento que deveria corresponder à hermenêutica dos segmentos apresentados como prova. Mas Vieira utiliza um mecanismo mental que vai para além

da interpretação “filológica” (literal) do texto arquetípico, até porque agora é inserido noutra âmbito contextual. Um tal procedimento já foi, de resto, descrito pela crítica de modo exaustivo e consiste essencialmente em comentar o texto ou palavra de Deus, com os seus muitos mistérios a “desempenhar”. Ora este “desempenho” pode até considerar a própria palavra em si, atendendo à sua posição, aos seus vários significados, ao jogo dos sinónimos e antónimos, à interpretação alegórica ou anagógica (Saraiva/Lopes, 1989: 554). Ou como refere António José Saraiva noutra lugar textual:

E quando vemos Vieira preocupado com o sentido das palavras, aplicado a distinguir subtilezas, a procurar etimologias, só podemos considerar que é levado pela preocupação de estabelecer para cada palavra o sentido que lhe corresponde exactamente, evitando a ambiguidade e a polivalência” (Saraiva, 1996: 11).

A textura do discurso engenhoso, isto é, no que se considera a “propriedade” do escritor e a estrutura ideológico-literária, organiza-se a partir do modo de conceber a Bíblia como o livro divino que, enquanto tal, contém em si, de maneira implícita ou explícita, oculta ou codificada, os parágrafos da experiência humana em termos de passado, presente e futuro. Para Vieira a linguagem bíblica é o espelho do Universo, a chave interpretativa do eventual mistério com o qual o homem deve medir-se e, neste sentido, não é surpreendente verificar, nos seus sermões, como metodologia fundamental, a exegese linguística e até mística das Sagradas Escrituras. O sermão torna-se, deste modo, o comentário da palavra sagrada e, no seu todo, pode ser visto como “ciência” do sagrado, até porque, como se sabe, Vieira parte da auto-convicção, tornada explícita no *Sermão de Nossa Senhora do Ó*, segundo a qual “uma das maiores excelências das Escrituras Divinas é não haver nelas nem palavra, nem sílaba, nem ainda uma letra que seja supérflua ou careça de mistério” (Idem, 204). Neste sentido os exemplos, justamente porque fazem parte do texto divino, tornam-se “autoridades” incontroversas e constituem uma fonte inesgotável de elementos que justificam a análise e preenchem os momentos destinados à reflexão e à argumentação sobre o sentido profundo das palavras de Deus. E aqui tem lugar a habilidade do jesuíta, o qual, através da consequencialidade interdiscursiva, põe em acção uma densa rede de elementos funcionais capazes de convencer a assembleia, o que, como é óbvio, é sempre o objectivo máximo do pregador. No caso em apreço e relativamente à objecção a Santo Agostinho (a ausência e não a morte de Cristo), por exemplo, Vieira procede a um exame etimológico e

deduz que o verbo latino *transeo* significa, quanto a ele, mais propriamente ‘partir’ (no sentido de ‘passar’), apoiando-se até no texto bíblico (*João*, XIII, 1): “se o partir era o morrer, porque não diz o Evangelista: sabendo Jesus que era chegada a hora de morrer; senão: sabendo Jesus que era chegada a hora de partir?” (p. 358); e acerca da ampliação interpretativa que estabelece em relação à opinião de S. João Crisóstomo (a acção de lavar os pés) o pregador volta a apoiar-se na exegese textual: “Não é consideração minha, senão advertência, e ponderação do mesmo Evangelista” (p. 374).

Observando a *Carta Athenagórica*, adverte-se um procedimento distinto, ainda que nela abundem idênticas subtilezas da estética barroca, jogos-de-palavras e um mosaico de citações das Sagradas Escrituras que servem como apoio das provas. Mas nota-se na argumentação minuciosa, insistente, por vezes sinuosa, de Sor Juana, uma interpretação de tipo lógico que a coloca numa dimensão diversa, ligada aos textos pelo culto quase supersticioso das autoridades e usando a forma escolástica, enquanto Vieira empreende um trabalho de descodificação linguístico-literária que o conduz a disquisições de carácter estilístico, a pesquisas minuciosas sobre as valências possíveis de um determinado discurso⁷. É claro que isto depende também do facto de o pregador falar para um público heterogéneo, o que equivale a dizer que, em boa parte, é o auditório, como espectadores de uma função teatral, quem condiciona a expansão textual do sermão, a estrutura particular que o tornou inconfundível em matéria de oratória sagrada; e não deve esquecer-se que o núcleo do sermão se constrói a partir de uma “figura de intertextualidade” compósita, visto que é formado pelas citações do texto, pela sua tradução e pela sucessiva expansão – muitas vezes paráfrases do texto bíblico – com a orientação do último aspecto para zonas textuais que não pertenciam ao primitivo horizonte de referência⁸.

⁷ “Podemos estimar que no hacía falta añadir los silogismos y las citas en que se complace Sor Juana, ni las complicaciones por las cuales tanto su propio genio y el de la época como una especie de contaminación la indujeron a contestar las complicaciones de Vieira” (Ricard, 1951).

⁸ Na esteira do Padre Antonio Honorati, o P. Gonçalo Alves já evidenciou as características peculiares destes sermões e a importância do auditório: “Vê-se em todos estes sermões do Mandato [...] que o orador, seguindo o estilo dos sermões de festa, insiste mais na consideração do mistério que na sua aplicação; e abunda mais de pensamentos delicados, engenhosos e por vezes poéticos, que de reflexões práticas. A razão é porque os mistérios que declara falam bastante ao coração dos ouvintes,

Deste modo, se se exceptua a última parte da *Carta* em que, como já se disse, Sor Juana expõe a sua tese sobre os “benefícios negativos”, apresentando-os como a maior prova do amor divino (“fineza”), não se vislumbra no texto, do ponto de vista ideológico, uma hermenêutica original, visto que a sua intervenção, destinada a confutar as ideias de Vieira, assume uma posição substancialmente ortodoxa, limitando-se a confirmar as teses dos Padres da Igreja. De resto, como já referiu Octavio Paz, Sor Juana “fue extraordinariamente prudente en materia de opiniones, acató el principio de autoridad y trató de atenuar cualquier diferencia en materia de ortodoxia religiosa y política” (Paz, 1982: 332). E relativamente à metodologia, é validíssima a opinião de um estudioso como Karl Vossler quando afirma que, na *Carta*, Sor Juana nomeia os sofismas de Padre Vieira, aos quais se opõe com métodos rigorosamente escolásticos (Vossler, 1944: 115-147).

A publicação da *Carta Athenagórica* determinou, fora e dentro do México, um coro de opiniões contrastantes, de adesão ou de recusa. Os detractores, entre os quais se incluíam certamente os jesuítas, motivavam a sua desaprovação invocando a autoridade do grande pregador e, como seria de esperar, não faltaram os comentários sobre a singularidade de ter sido uma mulher, com a agravante de ser monja, a ocupar-se de temas e problemas de hermenêutica tão complexa (Cossío, 1952: 4-5). Entre os detractores contava-se, sem dúvida, o arcebispo do México, Aguiar y Seijas, que a polémica talvez quisesse atingir indirectamente, uma vez que era amigo dos jesuítas e do próprio Vieira.⁹ E depois da publicação, em 1692, do segundo volume das obras de Sor Juana, com o patrocínio da marquesa de Paredes, mulher do vice-rei, a *Carta* conheceu ainda maior difusão. É pouco provável, portanto, que o Padre António Vieira não tivesse notícia do texto sorjuanino, apesar do testemunho do padre Juan Navarro Vélez, contido no referido volume, o qual lamenta o eventual

para que por si mesmos, com a unção do Espírito Santo, tirem as conclusões de que precisam” (Vieira, 1959: 391).

⁹ A amizade entre os dois era tanta que em 1675 e em 1678 se publicaram em Madrid dois volumes de traduções de sermões de Vieira, ambos dedicados a Aguiar y Seijas, então bispo de Michoacán: *Las cinco piedras de la honda de David en cinco discursos morales predicados a la serenísima reina de Suecia, Cristina Alejandra, en lengua italiana. (...) Dedicados al ilustrísimo señor don Francisco de Aguiar y Seijas, obispo de Michoacán* (Madrid, 1675). E o segundo tomo: *Sermones varios del padre Antonio de Vieyra de la Compañía de Jesús, dedicados al ilustrísimo señor don Francisco de Aguiar y Seijas* (Madrid, 1678).

desconhecimento porque, a conhecê-lo, não teria deixado de exaltar a “Décima Musa” mexicana:

... estoy cierto que si el mismo autor hubiera visto este papel, non sólo lo coronara de merecidos elogios y fuera esta su más gloriosa recomendación, sino que, o de cortesano o de convencido, cediera el triunfo y el laurel a la competidora ingeniosa. (Nervo, 1928: 161)

Diversa opinião tem o P. Luis Gonçalves Pinheiro, usando o nome de sua irmã Margarida Ignacia, religiosa de Santo Agostinho no Convento de Santa Mónica de Lisboa, o qual, na sua *Apologia a favor do Padre Antonio Vieira*, já de 1727, afirma que Vieira não respondeu à *Carta* por causa da debilidade das objecções (Ignacia, 1727)¹⁰. É um testemunho pouco atendível, publicado 37 anos depois do aparecimento da *Carta*, aspecto, de resto, já defendido por Robert Ricard:

A decir verdad, la palabra ‘controversia’ no conviene del todo. Vieira, retirado desde el año de 1681 en Bahia, en donde aguardaba la muerte mientras editaba sus sermones, no intervino en el asunto y su papel fué meramente pasivo”. (Ricard, 1951:157)

Este estudioso acrescenta ainda que as comunicações entre o México e o Brasil eram escassas e lentas, o que certamente corresponde à verdade mas não justifica, só por si, o silêncio do “fénix lusitano”, como lhe chamou Sor Juana. Para além de ser grande pregador, Vieira foi, como é sabido, um homem político conhecedor profundo dos canais informativos. Voltou definitivamente para o Brasil em 1681, onde morreu em 1697, dois anos depois da morte da “décima musa”. Se teve conhecimento da *Crisis de un sermón*, parece, pois, estranho o seu silêncio – considerando até a sua *Carta apologética* de 1686, dirigida ao provincial dos jesuítas de Andaluzia, contestando serenamente o libelo ofensivo de Fray Juan Ribas (López, 1997: 211-212) – silêncio sobre o qual se podem avançar apenas algumas conjecturas: ou não deu peso à crítica feita ao seu sermão, coisa pouco provável visto o rumor que tinha provocado; ou percebeu, através das suas informações, que se tratava de uma instrumentalização política –

¹⁰ A obra foi traduzida logo de seguida para castelhano: *Vieyra impugnado por la Madre Sor Juana Inés de la Cruz, religiosa del Orden de San Jerónimo, de la ciudad de México, y defendido por la Madre Sor Margarita Ignacia, religiosa de San Agustín en su convento de Santa Mónica, de la ciudad de Lisboa*, Madrid, 1731.

dissídio entre a “Casa de Bragança” e a “Casa d’Austria”? – e, neste caso, isolado e sem protecção dos centros do poder político e religioso, preferiu não cair na tentação polémica; ou, hipótese mais verosímil, sabia que a personalidade que podia sentir-se afectada pela crítica não era ele – recorde-se que tinha pregado o sermão quarenta anos antes – mas o arcebispo Francisco de Aguiar y Seijas, que, no México, exercia uma influência profunda na Igreja e no Estado e era visto com despeito pelo bispo de Prueba. Sendo assim, a *Carta Athenagórica* é um texto polémico em que a crítica a Vieira parece dissimular a intenção de atingir o arcebispo e outros jesuítas, seus amigos (Puccini, 1967). De resto, nas *Cartas* de Vieira – e é copiosa a correspondência com religiosos ou personagens da Corte – não há vestígios ou referências à “carta” de Sor Juana, que tanto rumor tinha provocado. E diga-se, também, que este episódio não condicionou a recepção literária desta poetisa em Portugal. Ana Hatherly, que estudou a intertextualidade entre a poesia da Décima Musa mexicana e a de, por exemplo, Sórora Madalena da Glória, exprime-se precisamente nesse sentido: “Sor Juana foi conhecida e estimada em Portugal e estimada também como Mestra” (Hatherly, 1997: 154).

Bibliografia

- COSSÍO, José María de (1952), *Observaciones sobre la vida y la obra de Sor Juana Inés de la Cruz*, in *Homenaje a Sor Juana Inés de la Cruz en el tercer centenario de su nacimiento*, Madrid. Ed. de la Real Academia Española.
- CRUZ, Sor Juana Inés de la (1969), *Obras Completas*, México, Ed. Porrúa.
- HATHERLY, Ana (1997), *O Ladrão Cristalino. Aspectos do Imaginário Barroco*, Lisboa, Ed. Cosmos.
- LÓPEZ, Henrique Martínez (1997), *Vieira en España: los monopantos y el estereotipo del jesuita demonizado*, in MENDES et al., *Vieira Escritor*, Lisboa, Ed. Cosmos.
- MENDES, Margarida Vieira (1989), *A Oratória Barroca de Vieira*, Lisboa, Ed. Caminho.
- NERVO, Amado (1928), *Juana de Asbaje*, in *Obras Completas de A. Nervo*, Madrid, Biblioteca Nueva [vol. III].
- PAZ, Octavio (1982), *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, Barcelona, Seix-Barral.
- PUCCINI, Dario (1967), *Sor Juana Inés de la Cruz. Studio d’una personalità del barroco messicano*, Roma.

- RICARD, Robert (1951), “António Vieira y Sor Juana Inés de la Cruz”, *Revista das Índias*, vol. VI, Año XI, enero-junio.
- SARAIWA, António José/ Lopes, Óscar (1989), *História da Literatura Portuguesa*, 15ª ed. corrigida e actualizada, Porto, Porto Editora.
- SARAIWA, António José (1996), *O Discurso Engenhoso. Ensaio sobre Vieira*, Lisboa, Gradiva.
- VIEIRA, P. António (1959), *Obras Completas. Sermões*, Porto, Lello & Irmão [vol. II, tomos IV, V e X].
- VOSSLER, Karl (1944), La “Décima Musa de México”, in *Escritores y poetas de España*, Madrid, Espasa Calpe.

FOLARES RITUAIS COM ENCENAÇÃO DIVINA: A MELANCOLIA OU A MEDIDA DOS SENTIDOS NA OBRA DE JOSEFA E DE SEU PAI BALTASAR

Maria José Palla

(IEM/Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa)

Para a minha colega Graciete

Abertura

O meu interesse pelas naturezas mortas de Josefa de Óbidos e de seu pai Baltasar decorre do trabalho de investigação que há muito desenvolvo sobre a simbólica da alimentação nas artes¹. Após a publicação de um artigo sobre a comida na *Farsa dos Físicos* de Gil Vicente, representada numa terça-feira gorda, a minha atenção recaiu sobre o ciclo da representação dos alimentos, tanto na literatura como nas artes plásticas, tendo verificado que as naturezas mortas revelam muita pertinência no que respeita aos ciclos e às festas anuais². Um alimento pode ajudar a identificar ou a datar um quadro ou um texto e a dar sentido a uma narrativa. As naturezas mortas de Josefa e de Baltasar pertencem a ciclos do ano, nos

¹ Maria José Palla, «A comida como construção simbólica na pintura portuguesa do Renascimento», *Revista da Beira Alta*, 1998, vol. LVII, fascículos 1 e 2, pp. 209-224.

² Maria José Palla, «Combate Carnaval e Quaresma no ‘Auto dos Físicos’», *Anuário de Estudos Filológicos*, volume XXVIII, 2005. «Carnaval/Carême – Le combat entre le gros et le maigre dans la Farce des Physiciens de Gil Vicente» in *European Medieval Drama*, Annual journal devoted to the study of drama of the European Middle Ages, published in association with the Société Internationale pour l’étude du théâtre Médiéval, Turnhout, 2006.

quais existe uma predominância dos períodos de abstinência ou de comida magra. E não só – o dia de Páscoa é muito valorizado. Segundo Vítor Serrão, existiam festas cíclicas em Óbidos³.

Os géneros explodiram durante a época barroca e a natureza morta de Caravaggio da Pinacoteca de Milão é considerada uma das primeiras (1596). O termo português provém de «nature morte» que Diderot aplicou em relação ao pintor Chardin.

A historiadora do barroco Ana Hatherly estudou, num belíssimo artigo integrado no muito importante catálogo da exposição que nos fez conhecer Josefa de Óbidos, organizada por Vítor Serrão, a relação entre a poesia de sóror Maria do Céu e a natureza morta de Josefa⁴. Esta exposição foi um grande momento para o conhecimento da pintora. Mais recentemente, Vanessa Fragoso deu um novo impulso para o conhecimento de Josefa com vários trabalhos, alguns deles ainda não publicados⁵.

Tenho-me interessado particularmente pela iconografia religiosa explicitada em bolos, frutos e legumes, com vista a revalorizar a obra desta mulher artista, que foi uma intelectual e que trabalhou com um enorme talento e rigor, tendo seguido variados mecenas. Josefa satisfaz encomendas para a Universidade de Coimbra, para o Convento Cisterciense de Cós, para os frades carmelitas de Cascais (vida de Santa Teresa de Jesus) e de Figueiró dos Vinhos, para a Misericórdia de Peniche e para a Ordem Terceira de São Francisco de Coimbra. Esteve no Convento agostiniano de Sant’Ana de Coimbra e no Convento de Semide. Sabemos que teve propriedades na Foz do Arelho. Pintou com o pai telas representando o ciclo dos meses, e o ciclo de Santa Catarina foi por ela escolhido ou porque sua mãe se chamava Catarina ou então pelo casamento de Catarina de Bragança e Carlos II de Inglaterra (1661).

Charles Sterling, um dos primeiros historiadores de arte a estudar a natureza morta, desvalorizou a arte de Josefa e considerou-a uma pintora menor:

³ Vítor Serrão, 2003, 9, 17.

⁴ «As Misteriosas portas da ilusão, a propósito do imaginário piedoso em Sórora Maria do Céu e Josefa de Óbidos», exposição realizada no Palácio da Ajuda em 1991 e coordenada por Vítor Serrão.

⁵ Vanessa Fragoso, *La nature morte portugaise: Regards sur l’œuvre de Josefa d’Ayala (1630-1684)*, Lille, 2004 (não publicado); *La nature morte au Portugal au XVII siècle*, Lille, 2005, (não publicado); «Théologie et mystique des fleurs et des fruits au Portugal du XVII», *Revista do Instituto de História da Arte da Faculdade de Letras de Lisboa*, nº 6, 2007, pp. 209-224.

Un prolongement de l'École de la nature morte du sud de l'Espagne apparaît au Portugal, sous le pinceau de Josefa de Ayala, dite de Óbidos, d'après le lieu de sa résidence [...] Josefa de Óbidos montre une charmante gaucherie provinciale dans ses tableaux religieux et, dans certaines de ses natures mortes, un archaïsme parfois surprenant [...].⁶

Discordo de Sterling e desejava provar neste trabalho que Josefa de Ayala foi uma pintora tão importante quanto Louise Moillon⁷ ou outros pintores seus contemporâneos, e que se destaca de entre os mais importantes pintores portugueses. Note-se que seu pai também foi pintor⁸ e tem um magnífico quadro no Museu do Louvre, o único quadro português do Museu, adquirido por doação⁹. Esta natureza morta do pai, Baltasar Gomes Ferreira, recebida pelo museu há pouco tempo, data de 1645. Representa o mês de Março, o tempo de Quaresma: um peixe sobre um prato preenche o quadro. Vemos ainda limões, santolas e camarões, o que se come neste período. Numa outra natureza morta (1640-1650) deparamos com a encenação do tempo até à Páscoa. Os elementos estão colocados sobre uma longa mesa rectangular evocando uma passagem do tempo, e a passagem da penumbra à luz. À esquerda vemos peixes mortos ou a morrer. No centro, as uvas eucarísticas, pato, picanço e andorinha sobre uma toalha branca. Baltasar Gomes Ferreira tinha amplo conhecimento dos símbolos religiosos da flora, que transmitiu à sua filha. Conhecia o *Tratado das Significações das Plantas, Flores e Frutas* (1622) de Frei Isidoro Barreira, a poesia da irmã Maria do Céu e a do escritor Rodrigues Lobo. Depois da morte do pai, Josefa tem de obedecer a encomendas públicas para alimentar a mãe e duas sobrinhas que moravam com ela em Óbidos, na Rua Nova e na Quinta da Capeleira. Para o historiador de arte Vítor Serrão:

⁶ Charles Sterling, *La nature Morte dans l'Antiquité à nos jours*, nouvelle édition révisée, Paris, Éditions Pierre Tisné, Paris, 1959, p. 70. Charles Sterling, *La nature morte de l'Antiquité au XXème*, nouvelle édition révisée, Paris, 1985, p. IX.

⁷ Os pintores de naturezas mortas holandeses foram protestantes e utilizaram poucos objectos nas suas pinturas pelo ascetismo da sua religião.

⁸ Sobre a natureza morta deste pintor Vítor Serrão publicou um excelente artigo no Museu de Grão Vasco, em Viseu, em 1994: «Uma obra-prima do pintor seiscentista Baltasar Gomes Ferreira».

⁹ Claudie Ressay, *Nature morte au poisson par le portugais Baltazar Gomez Figuera. Une donation sous réserve d'usufruit. Le tableau du mois*, n° 52, Paris, 1998. Claudie Ressay, in *École espagnole et portugaise, département de Peinture du Musée du Louvre*, Catalogue raisonné, Paris, 2002, pp. 332-33.

... a sua arte é superior à de Josefa cujo aspecto inocente não esconde os limites do empirismo provinciano: ela aprendeu indiretamente do pai as receitas de ‘bodegons’ peninsulares com a fórmula adoptada na Andaluzia pelos artistas e Thomas Yepes¹⁰.

Primeiro tempo – *Sagrada Família*¹¹

Vamos começar pela descrição de uma refeição da Sagrada Família, numa sala, com alimentos sobre uma mesa coberta por uma toalha branca, de 1674. A natureza morta pousada sobre ela tem tanta importância quanto as figuras santas. Trata-se de uma cena religiosa familiar, com o Menino Jesus a abençoar a refeição. Sobre a toalha, muito bem vincada, estão colocados três pratos, um com cenouras, outro com peixes e um terceiro com um melão cortado. Uma vela ilumina a cena gerando o claro-escuro (por associação de pensamento, ocorre-nos a pintura de Georges de La Tour). O sal, muito evidente nesta tela assim como noutras, representa o sal da vida e serve ainda, neste caso preciso, para salgar os três pratos. A faca está apontada para Jesus, indicando-nos o futuro sofrimento da Paixão, mas também pode aludir à circuncisão: pousada em equilíbrio instável sobre a mesa, corresponde a um motivo que reiteradamente surge em numerosas naturezas mortas até muito tarde. O melão cortado ao meio é a marca do pecado original. Descortinamos assim uma correspondência entre os dois evangelhos. Uma abelha pequena, em primeiro plano, sugere o mel divino, ligeireza e fragilidade e as doces palavras de Santo Ambrósio que soltava pelos lábios um rio de mel quando falava. Quanto às duas cenouras (ou rábanos), que se prolongam em três, podem significar as ervas amargas que surgem muitas vezes na última ceia, correspondendo às ervas descritas por Ludolfo, *o Cartuxo*, na *Vita Christi* e evocadas na *Bíblia* durante a instituição da primeira Páscoa: «e naquela noite comerão a carne assada no forno, com pães ázimos; com ervas amargas as comerão» (Ex. 12,18). Na *Ceia* de Vasco Fernandes de Fontelo distinguimos também em primeiro plano, ao centro do quadro, três folhas de verdura com o mesmo sentido. Muito curioso, em Josefa, é

¹⁰ Vítor Serrão «Le Monde de la peinture baroque portugaise, naturalisme, et ténèbres, 1621-1684 in *Rouge et or, trésors du Portugal baroque*, Musée Jacquemard-André, Paris, 25 septembre/25 février 2002, pp. 51-75, p. 61.

¹¹ Pintura sobre tela, assinada Josefa em Óbidos, 1674. Museu de Évora. Depositada na Embaixada de Portugal, em Brasília.

a regueifa, à direita, enorme, fofa e diferente do pão judaico não levedado, assinalando o dia de festa, à semelhança do que encontramos noutras naturezas mortas joséficas. A luz surge da vela e da toalha que a reflecte. A comida na mesa marca a vida de Jesus.

Segundo tempo – *Salomé*¹²

Neste quadro confirma-se o interesse pela natureza morta. Este motivo bíblico foi pintado com especial atenção dando relevo e minúcia à cabeça de João Baptista depositada numa bandeja sobre uma mesa coberta por uma toalha aos quadrados. Podemos comparar de qualquer modo esta obra a uma pseudo-refeição.

Terceiro tempo – *Cesto com bolos e toalhas*¹³

Vemos nesta tela de Josefa um cesto de palha preenchido com folares de Páscoa, com os ovos cozidos, e regueifas de festa, pão-de-ló, fartenes, hóstias brancas e obreias, em parte cobertos por um tecido alvo rematado por rendas muito finas ocultando o lado esquerdo do cesto. O fundo é negro, e o cesto sobressai iluminado por muita luz. O tecido não é o de uma toalha banal mas um objecto de representação que põe em destaque o cesto e protagoniza a composição. Também pode evocar a mortalha ou o *perizonium* de Jesus, mostrando leveza e evocando a ascensão. Jesus encontra-se ausente e presente.

No centro está pousada uma flor vermelha cuja função parece ser a de alegrar a composição, no entanto a sua presença evoca que Jesus verteu sangue em várias ocasiões, desde a circuncisão ao calvário, pelo que a flor aparenta conter um duplo sentido. Estão presentes flores do outro lado do tecido, fazendo contraponto. Josefa pinta uma natureza morta luminosa, em tons amarelos e brancos, com bolos do ritual da Páscoa, num momento de alegria. De um lado as flores, do outro o pano branco aparecendo quase em *trompe l'œil*. Ao centro, a assinatura «Óbidos».

As naturezas mortas contêm muitas vezes uma moralidade; no caso de Josefa de Óbidos, elas são ainda retiradas dos evangelhos e dos evan-

¹² Josefa de Ayala, assinada e datada c. 1660-1670. Colecção particular, Madrid.

¹³ Pintura a óleo sobre tela. Assinada Óbidos, C. 1660, Lisboa, colecção de D. Isabel Pinheiro de Mello Espírito Santo Silva.

gelhos apócrifos. Aqui temos o nascimento, o sacrifício, a morte e a ressurreição. O cesto está colocado sobre uma tábua de madeira em castanho escuro, exposto, em representação, para atrair o nosso olhar.

Estamos na época barroca, no período dos contrastes: temos juntamente o sal e o açúcar do folar, um fruto viçoso e um murcho, um fruto inteiro e um cortado; estamos em presença do sublime do quotidiano; temos a doçura, a ligeireza e a crítica da luxúria. O comum e o precioso, o caro e o económico, o natural e o artificial.

Ao observarmos um quadro, devemos tentar vê-lo como se fosse uma primeira vez e retirar dele tudo o que pudermos. Uma pintura barroca é essencialmente religiosa, sobretudo a portuguesa. A arte de Josefa é profundamente mística. Nos seus pães doces, e não doçaria conventual como alguns afirmam, encontramos um ilusionismo metafórico em que a comida encena episódios bíblicos. Josefa cultivava a imagem executando uma pintura codificada, hoje enigmática; a época barroca está repleta de magia. A retórica da imagem determina os conceitos a que a imagem fica sujeita. Josefa cria uma ilusão metafórica através de uma imagem retórica quase transcendental. Ela condena o que mostra, mas denota prazer em mostrá-lo. Segundo Ana Hatherly, tudo depende da intenção do autor e do código utilizado. O artista estuda o invisível e mostra-o apoiando-se numa tradição hermética. Os espectadores da época conheciam esses significados, dos quais é difícil hoje retirar o sentido e interpretar a sua simbologia, exactamente porque são apanágio de uma época.

Na sequência desta verificação, ocorre-nos que a simbologia dos números poderia ter sido devidamente interpretada, mas apenas temos acesso a alguns elementos que nos permitem não mais do que uma especulação: serão seis ou doze ovos? Serão significativos os doze nós do cesto de vime?

Quarto tempo – *Caixas com potes*¹⁴

Obra de grande simplicidade e despojamento. Todos os objectos estão fechados. O pote parece estar selado, tal como muitas vezes vemos o túmulo de Cristo para mostrar que ressuscitou. A pequena caixa sobre a outra reforça a impossibilidade de fuga ou o recolhimento místico. Ou então a virgindade. Ao centro, o vermelho traduz sofrimento.

¹⁴ Museu Nacional de Arte Antiga, 1660.

Em Josefa o ciclo da Quaresma é um tema importante, com os jejuns e a Ressurreição. Os fiéis têm de obedecer à abstinência e acreditar que Jesus saiu de um túmulo fechado. As caixas, os frascos e os potes tapados lembram-nos que Cristo ressuscitou, mas que não pôde sair do túmulo. Ou ainda que é necessário obedecer ao jejum. O fundo preto é intrínseco ao barroco, faz sobressair a luz. O vermelho é sangue. Os potes de barro em terracota representam a terra onde Jesus foi enterrado ou a brevidade da vida. Ou a nossa própria morte.

O claro-escuro tem um fundo moral, representa o bem e o mal, o sol e a escuridão, a luz da inteligência e a ignorância das trevas. As *vanitas*, composições complexas, com objectos que constituem alegorias da morte e a representação de todos os prazeres da vida, tanto intelectuais como materiais, são mais explícitas e mais ricas de símbolos. As naturezas mortas de Josefa, singelas como esta, foram executadas com as mesmas intenções, são uma reflexão sobre a efemeridade da vida e a morte.

Estamos no momento do escondido, do contraste e da adivinhação. Mas como chegar à revelação, qual a chave para a abrir? Esta arte de persuadir, de moralizar e de mostrar o que é proibido, aguarda ser decifrada.

Nesta obra sobre a denegação do cheio, só existem entradas, sem objectos preenchidos. O vazio evoca o túmulo e a morte. Se tentarmos abri-lo, é-nos impedido. A mortalha está do lado de fora. O homem de fé vê coisas para além do que, de facto, se vê. O historiador Georges Didi—Huberman, no livro *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde*, escreve um ensaio sobre o cheio e o vazio, o túmulo e aquilo de que nós suspeitamos que esteja lá dentro, o que vê o crente e o não crente, a importância do poder da memória¹⁵.

Quinto tempo – Aipo, melão, cenouras e prato com fruta¹⁶

Esta natureza morta de Baltasar pertence à mesma colecção de uma outra: *Cesta com cerejas, queijos, barros e figos*.

Estamos perante uma natureza morta mais avançada no tempo. Não contém pão, nem flores, nem líquidos, unicamente legumes e fruta. Os legumes não servem para preparar um repasto, mas para divinizar um

¹⁵ Georges Didi-Huberman, *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde*, Paris, Les éditions de Minuit, 1992.

¹⁶ 1670-1680, Lisboa, colecção particular.

ritual. O cardo (assim designado no *Catálogo da Exposição Josefa de Óbidos e o Tempo Barroco*) ou o aipo e as cenouras correspondem às ervas amargas ou ao sacrifício, como já vimos. Uma natureza morta traduz o efémero da vida, a morte e o sacrifício. Aqui vemos o sofrimento e a dor, indicados pelos legumes. O limão corresponde à acidez da vida, a pêra ao mal, e o marmelo tocado conduz à velhice. Ao fundo, um instrumento de música, de costas, e uma vela apagada traduzem a morte e o sacrifício. Ou o sentido do ouvido, ou até a música.

O melão fechado e dentro de uma rede opõe-se ao melão cortado das outras naturezas mortas. Será a virgindade da Virgem? Ou a própria virgindade de Josefa? Uma borboleta em *trompe l'œil* traduz o efémero. A maçã é um símbolo de pecado e de prazer. Num sistema simbólico, as cores, os animais e as flores são ambivalentes. Duas coisas: a pele da fruta e a sua semente. Michel Pastoureau, autor de um artigo fascinante sobre a maçã chamado «Bonum, malum, pomum, une histoire symbolique de la pomme»¹⁷, explica-nos essa dualidade já contida no título do artigo. Cézanne afirmou que com uma maçã queria espantar o mundo.

Quando observamos as naturezas mortas de Josefa e de seu pai podemos compará-las à sua religiosidade, e captar o mistério implícito nas imagens. Os artistas do barroco mostram escondendo para que o prazer da revelação seja mais intenso. Na obra de Josefa há uma relação muito estreita entre a pintura e a poesia, entre frutos e legumes, bolos e recipientes. Durante a época barroca em Portugal o elogio dos pintores é promovido pelos escritores e poetas. Josefa cria uma obra simbólica que transmite os valores morais escondidos da realidade, que não são distinguidos directamente pelos sentidos. Há como um mistério implícito nas imagens.

Por que motivo comida, frutos e flores são tão abundantes? *Food is culture*, diz-nos Massimo Montanari no seu livro mais recente¹⁸. A comida tem atraído os historiadores nos últimos anos porque afinal não podemos viver sem ela, é a primeira actividade do homem e as artes serviram-se dela para indicar metáforas ou tempos históricos. Josefa mostrou muitas vezes interesse pela comida e a bebida na sua pintura religiosa. Na *Virgem de Leite* vemos o leite a ser derramado do seio da Virgem (*topos* corrente) e na *Fuga para o Egipto*, de 1670, numa colecção particular, a

¹⁷ Michel Pastoureau, Bonum, Malum, Pomum, une histoire symbolique de la pomme, Paris, *Cahiers du Léopard d'Or*, 1993, vol 2, pp. 155-218.

¹⁸ Massimo Montanari, *Food is Culture*, New York, Columbia University Press, 2006.

mãe recolhe água para o menino enquanto São José lhe estende um ramo de palma com tâmaras, como lemos nos Evangelhos Apócrifos. *A Virgem com o Menino e Santa Ana*, de 1650, tem uma particularidade: Jesus entre a mãe e a avó materna tem, à sua frente, uma mesa com fruta, peras e uvas. Sabemos assim que vai ser sacrificado: as peras lembram as chamas, as uvas o sangue vertido várias vezes. Há um destino anunciado.

Existe um paradoxo na obra joséfica, entre as naturezas mortas ascéticas e de quaresma próximas dos pintores protestantes, e as naturezas mortas repletas de flores, bombons, frutos. São naturezas mortas do tempo da Páscoa.

Conclusão

Tentámos mostrar com alguns exemplos a simbólica contida nas naturezas mortas joséficas e do pai e como elas estão estreitamente ligadas ao fazer do barroco, religioso e mágico. É preciso interpretar, conhecer e adivinhar o mundo da natureza, dos animais, das flores e das pedras, porque uma grande parte do cristianismo absorveu a civilização pagã. Há que decifrar signos e emblemas. Não vimos doçaria conventual, como se tem dito, mas sim folares, regueifas, obreias, hóstias, e queijadas de Páscoa. A artista pinta bolos fofos, amanteigados, de feitios diversos. Apresenta uma grande originalidade em mostrar recipientes abertos e vazios, outros muito cheios e mesmo a abarrotar.

O crente vê o que quer ver. Didi-Huberman deu-nos uma sábia lição no livro já citado sobre o túmulo vazio e cheio: «O túmulo quer mostrar que está vazio, que perdeu o corpo que ele recolheu no fundo»¹⁹. E parece dizer-nos «olha-me também porque faz reagir em mim a impossibilidade de o ver, o que me tornará igual ou parecido com esse corpo». Diante do jazigo cai-se na angústia de ver o que está vazio e o que se oferece ao vazio. A atitude lúcida nesse momento é a melancolia. Podíamos tentar preencher buracos, suprimir a angústia que se apodera de nós frente ao jazigo, mas é uma ilusão.

Josefa conhecia a pintura e a gravura europeias pois podemos verificar pela comparação com outras obras. Posso dar um exemplo, a *Natividade* (1650-1660), uma pintura sobre cobre, numa colecção particular no

¹⁹ Georges Didi-Huberman, *op. cit.*, p. 18.

Porto e uma gravura com o mesmo tema de Blomaert. Luís Moura Sobral já tinha feito referência, mas gostava de acentuar.

Os historiadores dizem que as naturezas mortas de Josefa são arcaicas, com um desenho limitado, e com uma parcial assimilação do claro/escuro. Não decifram a totalidade das metáforas joséficas. Pensamos que a artista tem o seu estilo e que cada elemento está bem introduzido na composição do espaço. Elabora uma pintura intelectual e moral tal as naturezas mortas europeias: pela escolha das flores, dos frutos, dos recipientes, e da cor de todos estes. A luz é-nos dada quase sempre pela esquerda e pelos objectos: os brancos, os tons claros, passando depois para os vermelhos ou começando a escurecer fazem-nos pressentir o tempo de decomposição. O fundo é preto e tudo se destaca de uma maneira simbólica. Josefa mede o tempo com os alimentos para mostrar a dor, podendo ser o calvário de Cristo. A pintora Louise Moillon (1610-1696) expõe uma série de queijos, do mais curado ao mais fresco, e sobre eles coloca a manteiga, mostrando assim o ciclo da fermentação, e a passagem do tempo, com o produto privilegiado do mundo holandês. Josefa tem igualmente uma natureza morta com queijo e um doce, com o mesmo símbolo, certamente indicando a Quaresma.

As naturezas mortas de Josefa estão próximas da escola francesa de Saint-Germain des Près onde Louise Moillon trabalhou com os flamengos protestantes que se juntaram aos protestantes de Paris. Estes pintores executaram uma pintura religiosa severa e emblemática. Louise viveu numa família de pintores, foi irmã de Isaac Moillon e mulher de Etienne Girardot. Quando a sua mãe ficou viúva, casou-se com o pintor François Garnier. Josefa e Louise são duas mulheres pintoras que assinam a pintura e que pintaram mensagens codificadas como outros pintores do século XVII. São verdadeiras naturezas mortas segundo o significado do termo, «pintura que não mexe», *still life*. Meditação e lamentação sobre a fragilidade da vida humana.

Estas duas pintoras não foram as únicas mulheres a pintar no século XVII; em Espanha temos Luísa Róldan, Jesualda Sánchez e Josefa Sánchez; na Flandres, Clara Peeters e Judith Leyster; em Portugal podemos citar Maria dos Anjos e Joana Baptista.

Vários autores consideram a obra de Josefa o trabalho de uma pintora menor. José Fernandes Pereira, no catálogo da exposição de 1991, chama ao seu artigo «A vera personalidade: um intimismo de gula e de rendas», e para o mesmo autor, citando Manuel Rio de Carvalho, Josefa é uma pintora:

Representativa de um certo academismo provinciano, de uma vertente ‘burguesa’ de devoção particular, popular, beata e algo ingénua e, ao nível reico, dando notícia de certos aspectos do quotidiano freirático-mundano.²⁰

Um outro historiador é de opinião que:

O maior mérito da pintora reside em ter logrado transmitir-nos com incomparável fidelidade a concepção barroca de uma religiosidade de rendinhas, glutona e ao fim e ao cabo sublime, na sua patética inocência.

Onde? É tudo menos inocente ou glutona. A sua simplicidade é a sua assinatura. E existem ainda aspectos a estudar na sua obra: um aparente erotismo, como teria conhecido as naturezas mortas do Norte e porque se quis distinguir dos outros pelo apego ao seu país.

Josefa pintou um *Cordeiro Pascal* (Évora) de inspiração zurbaranesca deitado sobre uma mesa com as pernas atadas para mostrar a sua qualidade de vítima, e com uma auréola evocando a sua santidade. Annibale Carrache, no seu quadro de Christ Church de Oxford, pintou um talho com vários animais sacrificados, com um cordeiro vivo em primeiro plano a começar a ser sacrificado pelo homem. Rembrandt também pintou um animal morto para evocar a ideia da Paixão. Temos exemplos de comida, de carne, para indicar o sacrifício.

Josefa pintou uma série de meses com um fundo de paisagem. Em primeiro plano, vemos naturezas mortas com doces, pão, flores, e por vezes introduz peixes variados. São naturezas mortas de penitência e encenadas. Outras festivas, ricas, com muitos doces e enfeitadas com laços como os reposteiros, indicadores do poder e da encenação. Pães rituais para festejar a felicidade são oferendas ao senhor que ressuscitou. Obras muito morais em que o que é bom tem de ser merecido.

Existem simbólicas marcadas. Pão e vinho significam a eucaristia, morangos, o fruto do paraíso, cravos, uma referência à encarnação. Melão e laranja lembram o pecado original. A noqueira ou a noz evocam a madeira da cruz, a romã a abundância. O arenque, alimento pobre, e os crustáceos, de grandes ou pequenas dimensões, marcam a Quaresma. Temos alegorias com simbólicas muito fortes: a borboleta significa a salvação da

²⁰ Manuel Rio de Carvalho, «Josepha em Óbidos», texto do catálogo *Josefa na Ogiva*, Galeria Ogiva, Óbidos. Novembro de 1971.

alma; a mosca, o diabo; as uvas o sangue de Cristo; a toalha pode significar o sacrifício de Isaac ou a mortalha de Cristo. As flores marcam o efémero, os insectos a rapidez da existência, o rato e a fruta aberta, o eco da morte. Velas, relógios e ampulhetas, o tempo que foge. Pétalas murchas e vidro quebrado, o triunfo da solidão. Finalmente, a lagosta é a ressurreição de Cristo (Delacroix).

Tentei, neste pequeno trabalho, revalorizar a obra de Josefa de Óbidos e do seu pai, estudando apenas cinco quadros e dando mais importância ao ciclo de quaresma. O meu desejo foi mostrar que Josefa deu, de uma maneira muito subtil e intelectual, atenção aos tempos litúrgicos²¹.

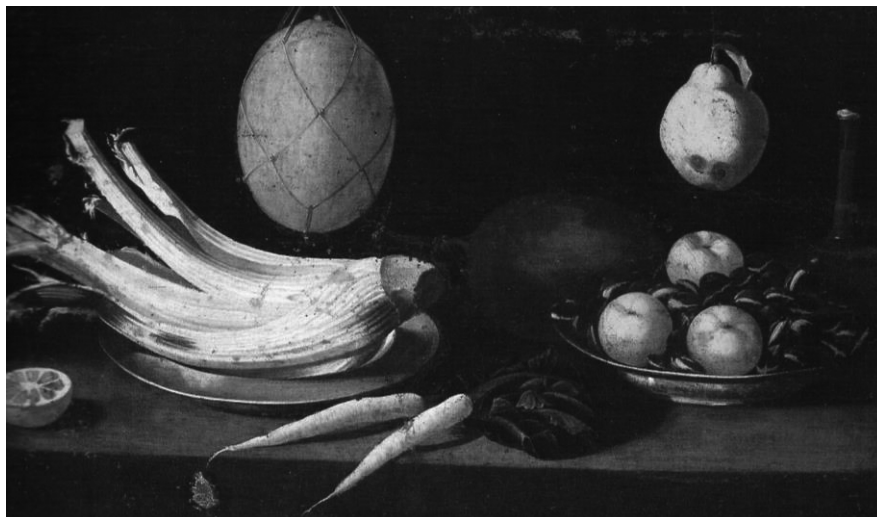
²¹ Maria José Palla, *Trilogia Vicentina, A Roda do tempo, O Calendário Folclórico e Litúrgico no teatro de Gil Vicente*, Lisboa, Instituto de Estudos Medievais, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 2006.



1. Pintura sobre tela, assinada por Josefa em Óbidos, 1674. Museu de Évora.
Depositada na Embaixada de Portugal, em Brasília.



2. Josefa de Ayala, assinada e datada c. 1660-1670. Coleção particular, Madrid.



3. Pintura a óleo sobre tela. Assinada Óbidos, c. 1660, Lisboa, colecção de D. Isabel Pinheiro de Mello Espírito Santo Silva.



4. Annibal Carrachi, *o Talho*, Oxford Church, Oxford, 1580.

Vieira Pregador e Escritor

TEMPOS DA MORTE E DA IMORTALIDADE NOS SERMÕES DE CINZA¹

Alcir Pécora

(Unicamp – Brasil)

Para situar de maneira particular os diferentes tempos implicados na noção de morte que opera nos sermões do Padre Antonio Vieira, será interessante examiná-la no âmbito dos seus três sermões de Cinza. O tema escritural de todos eles é o mesmo: *quia pulvis es, et in pulverem reverteris* (“sois pó, e em pó vos haveis de converter”). O passo (*Gênesis* 3, 19) refere o tempo que se segue ao pecado original, quando Deus condena o homem ao sustento da própria vida até que “retorne ao pó de que foi feito”, sentença que acentua a desgraça da mortalidade e dos trabalhos que se abatem sobre a vida terrena. Ao mesmo tema, Vieira dá três desenvolvimentos admiráveis e bastante diversos entre si, que impedem definitivamente o “fastio” que “costuma causar a semelhança”², e iluminam, de nova maneira, algumas das principais tópicas aplicadas pela parenética seiscentista, como *tempus fugit*, *engano* e *vanitas*.

A julgar pelo que adverte no prólogo da primeira edição dos *Sermões*, de que “irão saindo diante, e à desfilada, os que estiverem mais prontos”³, estava nesta situação de maior acabamento o primeiro Sermão de Cinza, escolhido por Vieira para sair logo depois do Sermão da Sexagésima, que escolheu para encabeçar a todos, e também o segundo da série, publicado igualmente na “Primeira Parte”, de 1679. Já o terceiro vai aparecer apenas na “Sexta Parte”, que saiu do prelo em 1687. Aparen-

¹ Em memória de Maria de Lourdes Belchior e de Margarida Vieira Mendes.

² *Sermões*, *op. cit.*, *Prólogo do autor*, I, p. LIX. Cito sempre pela edição da Lello & Irmão, de 1959.

³ *Idem, ibidem*.

temente, portanto, os apontamentos deste sermão estavam mais crus que os dois outros de Cinza, mas é difícil saber até que ponto as coisas se passaram assim. Talvez o terceiro sermão apenas tenha sido remodelado mais vezes, talvez Vieira tenha adiado a sua reescritura em favor de outros, enfim, não é possível dizer nada de muito seguro aqui antes de se contar com uma hipótese forte sobre a *dispositio* do conjunto dos sermões da *editio princeps*, o que está longe de ser feito.

O primeiro *Sermão de Cinza* se inicia com uma “ponderação misteriosa”, que trata como paradoxo a afirmação pressuposta no tema escritural, a saber, que mesmo no tempo presente, quando está vivo, o homem é pó (“és pó”). Após *dificultar* o enigma em uma sucessão de perguntas que, ao fingir dúvidas dos ouvintes, trata de obscurecê-lo ainda mais, Vieira propõe que a verdadeira substância do que vive não é dada pelo tempo “presente”, mas pelo “passado” e pelo “futuro”. O “presente” seria um estado de aparência e engano entre um estado essencial revelado no “passado” e posteriormente confirmado no “futuro”. Mas que “passado” e “futuro” são esses?

Para o jesuíta, ambas as noções referem uma história sagrada e escatológica, na qual a variedade do tempo presente, no mundo, é contínuo fruto de enganos frente ao *Ser* essencial da origem, apenas recuperado no desengano final. O intervalo da vida terrena entre ambos pode ser representado por um movimento circular cujo princípio e fim são idênticos. Afastar-se de um é aproximar-se do mesmo, aparentando outro. A existência circular do homem, diversamente da de Deus que é sempre idêntica ao seu próprio *Ser*, é ser e não ser: é sinal falso de avanço, quando faz supor que se distancia e muda em relação à sua essência original, e, entretanto, igualmente avanço real e verdadeiro, porque o fim de que se aproxima é, de fato, a essência que a existência tende a ocultar. Em outras palavras: a existência é sempre um caminho para a morte, que está na origem como no fim do homem. É a morte que determina a verdadeira natureza do homem, mesmo que no presente a vida pareça preenchê-la completamente. Assim, a existência, sob as formas da vida, nunca deixa de ser o pó para que tende.

Com base nessa argumentação na qual vivos e mortos participam da essência do “pó”, o que os distingue, postula Vieira, é tão-somente a imensa vaidade dos vivos, vício no qual vicejam todos os enganos. O andamento da *dispositio* desdobra então em censura moral e de costume, por meio da tópica da *vanitas*, a crítica metafísico-escolástica da primeira parte do enigma. Das ponderações enigmáticas, Vieira passa à *pastoral*,

isto é, à ação religiosa da mudança ou reforma da prática do fiel. Propõe então dois *mementos*, vale dizer, duas orações de advertência aos fiéis, um dirigido aos vivos, outro aos mortos. Aos vivos, pede que se lembrem de que nada do que chegarem a possuir poderá alterar a natureza última revelada no fim. Não mais que vento é a vida e a fortuna que os anima. O ilustre, o rico, o honesto, o valente: tudo são apenas cores da vida desfeitas pela morte, esta que revela a mesmíssima cor de terra oculta sob tudo.

Acrescente-se que a poesia, como a arte, estão igualmente circunscritas pela morte. Versos são somente ornatos em sepulturas, que, cedo ou tarde, serão desfeitas pela corrosão dos tempos. Recolhendo os *lugares* de circunstância, Vieira apresenta a própria Roma como argumento evidente de sua tese, quando os olhos descobrem a cada rua, sob o fausto atual de seus palácios, as ruínas do Império, outrora tão poderoso: “Que coisa é Roma senão um sepulcro de si mesma?”⁴.

Olhar para o futuro, através das profecias, e olhar para o passado, que se constitui sempre como história de ruínas, é a medida vieiriana para prever os perigos e estabelecer o “verdadeiro juízo” dos limites das coisas humanas. A alegoria que Vieira recolhe na Escritura para figurar este olhar que se volta, ao mesmo tempo, para o passado e o futuro, base de uma arte do desengano, é a do “espelho de Salomão”: “dois espelhos recíprocos, que podemos chamar de tempo”⁵. O presente se revela então como um tempo composto: “futuro do passado” e “passado do futuro”⁶. Tanto assinala o ser do passado oculto em suas mudanças, quanto os limites da duração que essas mudanças podem ter.

Tal “circularidade” não se identifica com o estático, em que nada ocorre; tampouco com o cíclico, em que, de tempos em tempos, tudo se repete indefinidamente. Aqui, há tempo real: efeito verdadeiro da verdadeira criação de Deus, de modo que a mudança mede tanto a aparência do não-ser, quanto a aproximação real do ser. Não se trata de mera repetição, mas da percepção de que a ordem do presente é radicalmente complexa: o ser que perdura não pode ser reconhecido senão através dos enganos que o negam. A representação circular não nega a realidade da história, ao contrário: torna-a indissociável do engano e da imperfeição aí manifestos.

Com o *memento* aos mortos, há uma extraordinária mudança na direção argumentativa do sermão. O desempenho que, até então, fazia pre-

⁴ Sermões, *op. cit.*, II, p. 180.

⁵ Sermões, *op. cit.*, II, p. 182.

⁶ *Idem, ibidem.*

dominar o tema do desengano da vida e outras tópicas afins, como a fragilidade dos bens terrenos e a *vanitas*, passa a desfiar uma linha inteiramente nova de ponderação. Agora já não se trata de acentuar os limites dos enganos que se insinuam no presente como se fossem ilimitados, mas sim de ressaltar os efeitos definitivos, imortais, que decorrem das ações brevíssimas da existência.

A morte já não é apenas a realidade que põe termo às ilusões da vida mundana, mas uma espécie de sono, ou sonho, ainda mais fugaz do que elas, do qual os mortos despertarão diretamente para o Juízo Final. Se, na vida, a substância do tempo é o “pó”, na morte se passa o contrário: a verdadeira substância do “pó” é a eternidade do homem. Ou, de outra maneira ainda, se o ser da vida é a morte, o ser da morte é a ressurreição, a imortalidade. Há, portanto, um duplo engano no “costume”: primeiro, supor que a vida seja imortal, isto é, tomar o mundo por bem eterno; depois, supor que a morte mesma seja imortal e, assim, tomar os atos da vida, as suas obras boas ou más, como não tendo efeitos além dela, o que constitui um engano ainda maior e mais grave. Ou seja, o temor mais justificado não é o que se sente diante da possibilidade de perder a vida, mas da possibilidade de ser condenado por toda a eternidade.

Apesar da recuperação de várias tópicas estoicas, está bem claro no raciocínio de Vieira que ser cristão é bem diferente de ser estóico. Não se trata apenas de buscar a adequação às condições reais da vida mortal, mas de conduzir-se segundo a imortalidade, e, sobretudo, de guiar-se pelo perigo da condenação inscrito nela. Não basta viver sabiamente como mortal, é preciso se preparar para a imortalidade. Isto implica em confissão, admissão da culpa e arrependimento do fiel, tudo o que constitui as circunstâncias dos escrúpulos para não tomar a “escada para baixo”, mas, sobretudo, implica em algo que, jesuiticamente, tem precedência teológica: a consciência da extraordinária empresa da escolha nas ações presentes, nas quais o livre-arbítrio é o mais decisivo na determinação da recompensa ou do castigo.

A chave do sermão é, pois, toda inaciana. A consciência cristã apenas surge à sem-razão do homem com a imaginação terrível da hora da morte. A prédica, neste ponto, avança por lugares previstos, por exemplo, no “segundo modo de fazer sã e boa eleição”, dentro da “segunda semana” dos *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio. Este segundo modo seria o mais adequado “aos casos em que existe uma forte afeição que se trata de ordenar”, diversos daqueles em que o “entendimento” exerce o papel

predominante na escolha⁷. Assim, na “3ª regra” deste “segundo modo”, a fórmula inaciana reza o seguinte: “(...) considerar, como se estivesse em artigo de morte, a forma e medida que então queria ter adotado no modo da eleição presente, e conduzindo-me por ela, aja com inteira determinação”⁸. E na 4ª: “(...) cuidando e considerando como estarei no dia do juízo, pensar como então queria ter deliberado acerca da presente coisa, e a conduta que então queria ter tido, e tomá-la agora, para que assim encontre inteiro prazer e gozo”⁹.

O recurso à imaginação da hora da morte, ostensivamente sensível, afetiva, como instrumento eficaz de correção da vontade para acerto da escolha (“eleição”) se acha em muitos passos de S. Inácio. Outro exemplo do mesmo tipo de procedimento pode ser lido na carta escrita por ele a seus irmãos, em 2 de fevereiro de 1539, na qual afirma, não sem se dar ao gozo engenhoso de equivocar a palavra “conta”: “Muito desejo e peço-lhes, por amor e reverência da divina majestade, que em nossas devoções nos lembremos uns dos outros, cada um fazendo de conta que está ao cabo e ponto de seus dias a fim de dar inteira conta de sua vida”¹⁰.

Com a nota voluntarista, fermentada na fantasia fascinante e ameaçadora da hora da morte – e do Juízo, pois, como é típico das *artes moriendi*, supprime-se a distância entre o tribunal universal e a morte individual¹¹ –, o primeiro *Sermão de Cinza* se encerra como um *ultimatum*, repassado em tintas joaninas, não porque predomine nele um temperamento apocalíptico, mas porque atribui papel decisivo às decisões tomadas durante a vida para a definição do destino *post mortem*. O julgamento futuro não é eliminado, mas, como em S. João, tende a ser interpretado como revelação última de um julgamento que se processa já no tempo presente¹², considerando-se as próprias “eleições” dos homens, as quais

⁷ *Ejercicios espirituales*, de Santo Inácio de Loyola; in *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982 (4ª ed.). Citação à p. 248.

⁸ *Idem, ibidem*.

⁹ *Idem, ibidem*.

¹⁰ *Idem*, p. 670.

¹¹ Cf. Phillippe Ariès, *História da Morte no Ocidente*, RJ, Francisco Alves, 1977; em particular, o capítulo sobre a “morte de si mesmo” (pp. 29 ss.).

¹² São muitos os passos de S. João relativos ao julgamento já em vida. A título de exemplo, pode-se citar: “Porque todo aquele que faz o mal, aborrece a luz, e não se chega para a luz, a fim de que não sejam argüidas as suas obras; mas aquele que pratica a verdade, chega-se para a luz, a fim de que as suas obras sejam manifestas; porque são feitas segundo Deus” (3, 20-21); “Ainda por um pouco de tempo

vão sendo registradas no *liber vitae* que carregam consigo até o último dos seus dias. O supremo juiz não terá senão que passar os olhos por ele para indicar o caminho da bem-aventurança ou o da destruição da alma.

Bem de acordo com o que se tornou comum ao pensamento contrar-reformista, esta espécie de “arte de morrer” de Vieira se opõe à tradição das *artes moriendi* fundadas na preparação para a “última prova” que acontece apenas no quarto do moribundo. Não é ali que se decide a salvação ou a condenação do cristão, mas nas suas escolhas e ações no presente, e, como condição delas, na resolução cristã a ser tomada *hic et nunc*. Para finalizar, é importante notar que, nesta primeira versão, a pastoral mortuária de Vieira nada tem de desconsoladora ou niilista. Ajustada com as perspectivas pós-tridentinas, a morte está inscrita numa perspectiva essencialmente salvífica¹³. Isto é verdadeiro para a interpretação adequada do próprio “ato” do sermão: é a vertigem gerada pela oração sacra, ao repor a imaginação violenta da última hora, que assinala ao ouvinte a urgência da disposição capaz de fazê-lo romper a cadeia das más “eleições” que o arrastam, vivo, para a condenação eterna.

O 2º *Sermão de Cinza* se inicia com ênfase num ponto distinto daqueles destacados pelo exórdio do sermão anterior. Vieira se propõe a demonstrar que, de acordo com o que figura o tema do Evangelho, o “pó presente” (“*és pó*”) pode ser o “remédio” do “pó futuro” (“*em pó te hás de tornar*”). A idéia do “remédio”, isto é, de um instrumento de cura e salvação, é anunciada desde logo, diferentemente do primeiro sermão, no qual ela apenas se apresenta depois de ficar bem acentuado o “perigo” iminente de danação em que se encontra o auditório cristão. Se, lá, Vieira opera como quem vai revelando aos poucos os riscos que corre o ouvinte incauto, infundindo-lhe terror crescente antes de lhe apontar a correta decisão a ser tomada para se salvar, aqui tudo é diverso. Supondo já evidente a gravidade do perigo, dá-lhe logo a boa nova da salvação ao alcance da mão. Proceda assim como um médico que trata de tranquilizar o paciente desde o início da visita, garantindo a sua atenção ao apresentar-

está a luz convosco. Andai enquanto tendes luz, para que não vos surpreendam as trevas; quem caminha nas trevas não sabe para onde vai. Enquanto tendes luz, crede na luz, para que sejais filhos da luz” (12, 35-36); etc. Cf. o que diz a propósito W. Pesch, em seu verbete “juízo-julgamento”, para o *Dicionário de Teologia Bíblica*, de Bauer, SP, Loyola, 1983 (3ª ed.), 2 vol; II, pp. 585 ss..

¹³ Cf. o que diz a respeito M. Vovelle em *Mourir Autrefois*, Paris, Gallimard/Julliard, 1974; em especial o capítulo 3, *La vie dans la pensée de la mort*.

-lhe a novidade de uma receita infalível, ainda que um tanto enigmática, e incompreensível à primeira vista.

Tal receita, de fato, está assentada em lugares comuns do estoicismo, que buscam conciliar certo determinismo natural com uma exigência ética de liberdade¹⁴, de tal modo que a razão deve ser entendida como conformação voluntária à lei natural. Prescreve, assim, que, dado não ser possível ao homem fugir à morte, o mais racional é aceitá-la. A aceitação da razão, reinterpretada em parâmetros inicianos, torna-se objeto de uma “eleição” pontual, determinada, cujo acerto apenas pode garantir a bem-aventurança. Mas como entender cristãmente a vontade que escolhe morrer?

Vieira retarda o quanto pode – bem de acordo com o preceito *engenhoso* de *suspende* os ânimos do auditório¹⁵ –, a explicação do que entende ser esta morte voluntária. Constrói uma linha de ponderação complexa, que cruza o artifício engenhoso do *paradoxo* (“morrer antes de morrer”, “morte em vida”) com o do *equivoco* dos vários sentidos em que emprega o termo “morte” (relativo, entre outros, ao “suicídio” estóico, à “mortificação” cristã, e ao “abandono do mundo”), para enfim desemboçar numa espécie de aporia em que se combinam, não sem escândalo, as noções de suicídio e de salvação cristã. Apenas ao final do sermão, Vieira vai desfazer – como sempre, de modo favorável à ortodoxia – essa combinação impossível.

Ainda mantendo inexplicado este último ponto, o jesuíta faz intervir em sua demonstração da eficácia do “remédio” a argumentação ameaçadora do “perigo”: “porque é salvar ou não salvar”¹⁶. E aperta o cerco: “vão ao inferno” os que a morte natural surpreende vivos, pois ela traz consigo dificuldades “horrendas” de que se livram apenas os que a “antecipam” pela vontade. Sob este aspecto, não haveria pior maneira de lidar com a morte do que enfrentá-la apenas em sua hora derradeira – como

¹⁴ Cf. o que diz a respeito Juan Carlos G. Borrón, em seu artigo *Los estoicos*, in *Historia de la ética*, I, Barcelona, Editorial Crítica, 1987. Verificar especialmente o que diz às pp. 216-7.

¹⁵ Cf. Agudeza y Arte de Ingenio, de Baltasar Gracián. In: *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1960 (2ª ed.). Ver em particular o *Discurso XLIV: Das suspensões, dubitações e reflexões conceituosas*, onde se lê, por exemplo: “É grande eminência do artifício engenhoso levar suspensa a mente do que espera, e não declarar-se logo; especialmente entre grandes oradores, esta arte está muito considerada” (*op. cit.*, p. 434).

¹⁶ Sermões, *op. cit.*, II, p. 196.

pretendiam as *artes moriendi*, populares desde o século XIV –, pois já nenhum erro pode ser emendado aí. O horror deste momento fatal, *amplificado* por Vieira, é extensivo de modo ainda mais enfático ao “corpo” do que à “alma”. Se há penitência para os pecados, através dos sacramentos dedicados aos mortos, nada salva da aniquilação física, única e definitiva. Assim, para que se esteja preparado para este transe, necessita-se de aprendizado, de treino, de exercícios de morrer. À imagem dos “exercícios espirituais” de Santo Inácio, trata-se aqui de fazer a resolução de “morrer em vida”, na qual o sermão funciona como uma espécie de *directório* breve e contundente.

A exigência de exercícios preparatórios para a morte é ainda reforçada por Vieira por meio de argumentos afetivos que buscam atualizar no fiel dois terrores imemoriais a respeito de sua hora, quais sejam a sua vinda “repentina”, em momento “incerto”. O padre propõe que o terrível que há aí apenas pode ser controlado com a “eleição” da morte, ato que a ameniza ou domestica, pois a traz para um tempo conhecido e apropriado à conveniência. Acrescenta a este argumento outro mais tradicional, porém não menos eficaz ou terrível, a lembrar que na morte ou há “acerto” ou há “erro”, de modo que se abre o caminho da glória, ou o da danação, sem meios-termos. Num transe radicalmente polarizado, a única maneira de assegurar a boa escolha é a apropriação antecipada da morte pelo cristão.

Venturosos, portanto, são os que por “resolução e perseverança” antecipam a morte ainda em vida, evitando que ela os surpreenda, como de costume. Quer dizer, se a “arte de morrer” proposta pelo 1º *Sermão de Cinza* prevê a ação da consciência cristã que tanto desengana do mundo como acentua o peso das suas escolhas, aqui ela se concentra na eleição da própria morte, que, uma vez feita, afasta os terrores que a recobrem, ao mesmo tempo em que se torna *exemplum* da via salvífica.

Extraír o preceito da demonstração, entretanto, é passo obrigatório do sermão. Vieira já não precisa adiar mais a declaração de como entender a receita do “acabar a vida antes da morte”. O padre a traduz em ditames práticos, a ser seguidos pelos fiéis. Na morte “voluntária” se procede como na morte “forçosa”: faz-se a confissão, arrepende-se dos pecados, dispõem-se as dívidas e restituições, escreve-se o testamento, resgatam-se sufrágios para a alma, e, por fim, abandona-se “inteiramente nas mãos do Padre espiritual”¹⁷, o sacerdote. Com efeito, não há nada muito diverso em relação ao que deve ser feito por um cristão em seus melhores

¹⁷ *Idem*, p. 218.

dias de saúde: tudo é o mesmo, apenas que recoberto com o mais valor do “arbitrio”, isto é, a disposição voluntária e racional para a vida beata.

No 3º *Sermão de Cinza*, Vieira se propõe a demonstrar que, na matéria da morte, os afetos andam “trocados”, pois, ao contrário do que é costume entre os homens, a morte deve ser amada e a vida temida. Radicalizando a tese, afirma mesmo que o maior bem da vida é a morte. Para prová-lo, Vieira retoma as tópicas da antiga oposição estoica entre *otium* (a única forma de vida conforme ao *honestum*, e que implica a “livre disposição do ser por ele mesmo”¹⁸, fora da “inextricável rede de obrigações” da vida pública¹⁹) e *negotium* (a vida submissa às ocupações que gastam o tempo e reforçam a impressão de inutilidade de tudo²⁰). A morte, como o “ócio” estoico, descansa dos “trabalhos”, “misérias” e “perigos da vida”; salva da murmuração, da inveja e da vaidade do mundo; conquista a autonomia da vontade impossível enquanto duram as “ocupações”. Daí ter razão a “seita” dos estoicos ao chamá-la “porta da liberdade”²¹, e entender o suicídio como uma escolha feliz. Carregando a mão na via já aberta pelo sermão anterior, Vieira enumera “suicidas” virtuosos das Escrituras, e, na mesma lista, alinhava sábios e santos, que, justamente por sê-lo, imploraram a Deus pela sua morte. Isto faz com que este sermão, como o outro, passe a enfrentar a dificuldade adicional de conciliar o aparente louvor do suicídio e a ortodoxia católica que o condena. Claro que, ao mesmo tempo, como Vieira sabia, e agudamente buscava, a dificuldade fazia convergir a atenção do auditório para o desempenho final de seu discurso que não poderia admitir essa contradição.

E Vieira acrescenta nova dificuldade à prova ao trazer para o sermão o contra-argumento corrente de que a morte só é um bem para os miseráveis, mas nunca para os afortunados, que a identificam com a própria figura do “medo”. É evidente que o jesuíta, ao mencionar esse contra-argumento, tem em vista precisamente implicar de forma mais direta o sermão com o auditório particular dele, composto pelos “felizes desta vida”. A refutação que Vieira produz do lugar comum alega então que nenhuma vida está defendida de misérias, e que, a rigor, os felizes deste

¹⁸ Cf. os comentários de Pierre Grimal à edição de *De Brevitate Vitae* (Paris, PUF, 1959), em especial o que diz às pp. 7-8.

¹⁹ *Idem*, p. 9.

²⁰ *Idem*, p. 7.

²¹ Sermões, *op. cit.*, p. 230.

mundo são apenas gente mais enganada. Os bens do homem são sempre sujeitos a misérias, sejam eles da “natureza”, “fortuna” ou “graça”. No caso de um bem da “natureza”, como a “saúde”, adverte que nenhum remédio previne todas as doenças: apenas a morte, “médico universal”, acaba com elas e com o sofrimento que carregam consigo. No caso de um bem da “fortuna”, como o “trono”, há apenas aparência de felicidade, o mais são aflições: os reis mandam em todos, mas de todos são julgados, como réus, além de que a fortuna sempre traz consigo o temor pela sua inconstância. Os bens da “Graça”, embora os maiores de todos, são os mais fáceis de serem perdidos, pela ação combinada do “mundo”, do “demônio” e da “carne”.

Isto posto, o jesuíta propõe que nada traduz melhor a essência da guerra – *militia* – a que se reduz a vida do homem, do que as desgraças implacáveis e sucessivas que, nas Escrituras, acometem a Jó. Mas aqui, diversamente do que prescreve Sêneca nas *Epístolas morais a Lucílio*, tal guerra não tem nada de “nobre”²². Da mesma maneira, em oposição a Sêneca, não é a “lamentação” que é indigna, mas a própria injustiça que a gera. E ainda, no mesmo registro, as campanhas perigosas e as fadigas não adestram o espírito dos “melhores”; as adversidades não são uma forma de robustecer e aperfeiçoar a vontade, mas apenas de fazê-la padecer.

Se é clara a menção às *Cartas a Lucílio* nas *tópicas* da *invenção* do 1º *Sermão de Cinza*, neste terceiro não prevalece a idéia de que a morte é um “nascimento para a eternidade”²³, mas sim a de que é o único e verdadeiro alívio para a enfiada de males da vida presente. Do “livre-alvedrio” também não há muito que esperar. Numa argumentação tingida de humor melancólico, Vieira o proclama “subordinado do deleitável”, “rebelde e traidor” que invariavelmente “se passa à parte dos vícios”²⁴. E se é assim o arbítrio, ainda piores são os sentidos, que dão sempre entrada ao pecado. Entre os vivos, nem mesmo a religião pode garantir a sua integridade: a morte apenas assegura o bem.

Finda a demonstração, resta conhecer o preceito a se extrair da prova de modo a orientar a prática do fiel. Vieira, aí, acompanha de perto as formulações paulinas a propósito da quotidianização da morte que se tor-

²² Sêneca, *Epístolas Morales a Lucílio*, II, Madrid, Gredos, 1989. Ver especialmente a carta 96, do Livro XVI: *A vida deve constituir uma nobre milícia*, pp. 216 ss..

²³ *Idem*, Livros XVII-XVIII, p. 264.

²⁴ Sermões, *op. cit.*, II, p. 244.

naram correntes na “pastoral da morte” pós-tridentina²⁵. Revela-se então que não é o suicídio o objeto do elogio, mas sim o ideal de “viver como morto”, análogo a viver “com Cristo, e em Deus”, e oposto a viver “em si” e “com o mundo”²⁶. Mas o que Vieira tem mais em conta é o anúncio das vantagens do estado de “indiferença” pensado por Santo Inácio, por exemplo, no *Princípio e fundamento da 1ª semana dos Exercícios Espirituais*. Ali se lê que “(...) é mister fazermo-nos indiferentes a todas as coisas criadas, em tudo o que é concedido à liberdade de nosso alvedrio e não lhe está proibido; de tal maneira que não queiramos de nossa parte mais saúde que enfermidade, riqueza que pobreza, honra que desonra, vida larga que curta, e assim em tudo o mais; somente desejando e elegendo o que mais nos conduz para o fim que somos criados”²⁷.

Também nos *Diretórios dos Exercícios*, Santo Inácio expõe a importância do estado de “indiferença” que o exercitante deve alcançar pelo menos em seu “segundo grau”, a fim de que possa fazer a “eleição” correta²⁸. Na arquitetura inaciana, a “indiferença de segundo grau” refere o “segundo modo de humildade”, descrito por ele nas *notas preparatórias da segunda semana*: “(...) eu me encontro em um tal ponto que não quero nem me afeta ter riqueza ou pobreza, querer honra ou desonra, desejar vida larga ou curta, sendo igual serviço de Deus nosso Senhor e saúde de minha alma”²⁹.

A morte que Vieira propõe ao ouvinte antecipar tem prerrogativas semelhantes a esta “indiferença humilde”, capaz de levar a uma escolha que apenas se move pelas coisas de Deus e que, por isso mesmo, livra o homem do “cativeiro” passional. Lida na chave estóica da *adiáphora*, a “indiferença” pretende superar a debilidade e a doença da alma produzidas pelas paixões até alcançar a *apathéia* (a não “afetabilidade”, a libertação de todo sofrimento) e a *euthymia* (a calma de espírito, a tranquilidade)³⁰. Mas, cristãmente, mais do que isso, a hipótese da “indiferença” as-

²⁵ É o mesmo modelo tomado, entre outros, por Jacques Nouet, em seu *Retraite pour se préparer à la mort* (Paris, 1684), que, citando S. Paulo – “Todos os dias, irmãos, morro...” (1 Cor 15, 31), afirma: “mourez pour avance à vous mêmes, mourez au monde, mourez à toutes les créatures”. Apud M. Vovelle, *op. cit.*.

²⁶ *Idem*, II, p. 250.

²⁷ *Exercícios Espirituais*, *op. cit.*, p. 215.

²⁸ *Idem*, Diretório acerca das eleições, p. 297.

²⁹ *Idem*, pp. 243-4.

³⁰ Cf. Juan C. G. Borrón, *op. cit.*, pp. 218-9.

pira à *impecabilidade*. Quer dizer, apenas a morte, como objeto crucial do desejo, pode livrar das misérias da vida e tornar o cristão, como em S. Paulo, “morto para o pecado”³¹.

Neste 3º *Sermão de Cinza* também fica nítido algo que está presente em todos: Vieira não ressalta o gozo da bem-aventurança *post mortem*, no Paraíso, mas a convicção de que a morte livra o homem de males tremendos. No primeiro sermão, livra-o das penas eternas que fazem justiça às faltas cometidas em vida; no segundo, livra-o do transe terrível da hora última; no terceiro, enfim, livra-o das atribulações sem fim dos negócios do mundo. Por outro lado, em termos positivos, este terceiro sermão acentua a “quietação” proporcionada pela morte; o segundo, ressalta a eficácia dos preparativos para dominar o medo implicado nela; o primeiro, torna-a condição do conhecimento dos limites e da destinação da vida humana.

Pode-se dizer ainda que a morte, no primeiro *Sermão de Cinza*, é a base afetiva da consciência do cristão, movida pelo temor; no segundo sermão, ela é o objeto de terror que se domestica a si mesma ao orientar as práticas da existência; no terceiro, é o objeto de desejo que anula todos os outros desejos que se revelaram fracassados ao longo da existência. A responsabilidade cristã dos atos; a organização pia e eclesial deles; a sua superação e síntese num ato voluntário de mortificação: eis os pontos fortes para os quais concorre o tema da morte em todos os sermões.

Por outro lado, a considerar o lugar argumentativo do afeto do temor, básico em cada um dos sermões de Cinza, cabe dizer que o primeiro deles se constrói em torno do temor da eternidade ou da possibilidade da danação que aguarda além da morte; o segundo, em torno do medo da própria hora da morte, incerta, única, decisiva; o terceiro, enfim, compõe-se sobre o temor das misérias da vida e dos vivos.

Para encerrar esta breve análise, cabe perguntar: entre esses três sermões da Cinza há um caminho semântico comum? Constituem ângulos distintos de uma mesma questão? Em um ponto, ao menos, são todos idênticos: nenhum desenvolve uma linha argumentativa de especulação metafísica sobre o Ser de Deus, assim como nenhum cuida de transportes místicos ou eróticos presentes na morte, lugares retóricos correntes no lirismo religioso ibérico, desde os meados do século XVI. Vieira perma-

³¹ Por exemplo, na *Epístola aos Romanos*, 8, 10. Cf. também o que diz E. Schmitt no verbete sobre a “morte” do *Dicionário* de Bauer (*op. cit.*, II, pp. 729-32).

nece atento às “cegueiras da terra”³²: apenas aí, em terreno impuro, ele lança as raízes da “árvore da vida” que é o sermão³³. No mesmo sentido, os sermões são semelhantes seja na adesão à ortodoxia, seja na apropriação do tema da morte no interior de uma efetiva economia de salvação que o sacerdote põe ao alcance do auditório, de modo a estreitá-lo entre si e fortalecer o grêmio da Igreja.

Por outro lado, ocorre de fato uma mudança no aspecto dominante da argumentação produzida em cada sermão, a qual pode fornecer um registro preciso das questões que a idéia de morte fornece ao catolicismo ibérico do período. Assim, inicialmente tal idéia está centrada nas categorias relativas ao reforço da consciência e do arbítrio face à imaginação do tempo em que se há-de morrer. Em seguida, por meio da acentuação do pânico na hora da morte, introduz uma pastoral cerimoniosa para lidar com a sua brutalidade incivil. Por último, a noção de morte supõe larga e penosa a experiência da vida, sugerindo que se perde o arbítrio nos sucessivos enganos do tempo; lança-o finalmente, como vontade disciplinada, em favor da conquista de um estado de indiferença santificado e beato. Salvo engano, são tais os três tempos decisivos que constituem uma possível “arte de morrer” a ser mapeada nos sermões de Cinza do Padre Antônio Vieira.

³² Sermão do Espírito Santo, in *Sermões*, V, *op. cit.*, especialmente p. 429.

³³ Sermão da Sexagésima, in *Sermões*, I, *op. cit.*, p. 23.

VIEIRA NUM SERMÃO ENTRE LUZ E SOMBRA

Annabela Rita

(CLEPUL/Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa)

Distanciados no tempo (um ano) e ligados pela palavra, dois sermões de Vieira instituem-se como díptico: ambos dedicados a Sto. António, preparados entre 1669 e 1675, o primeiro pregado na Igreja de Sto. António dos Portugueses, em Roma, e o segundo elaborado para o mesmo local, em 1671, não tendo chegado a ser pronunciado devido a problemas de saúde.¹ Palavra inicialmente dirigida “aos Portugueses” e extensiva à restante comunidade local (“aos ouvidos Romanos”, p. 121) e acabando por se universalizar (“a eles, e a todos”, p. 120), prevendo, até, as suas reacções, da interrogação (“E se me perguntares /.../”, p. 134) à objecção (“Também contra este discurso vejo que pode haver quem argumente /.../”, p. 135), mas que, em certos momentos, interpela o Santo (“Já agora, meu Santo, pode luzir a vossa luz diante dos homens /.../”, p. 127, “De maneira, meu Santo, que deixais Portugal, e vos embarcais para África, porque dizeis que ides buscar martírio?”, p. 125), convocando-o para comunhão ou testemunho, surpreendendo o auditório e, com isso, fazendo redobrar a sua atenção. Palavra que faz *ouvir*, *ver* e *concluir*, sustentada na realidade “descoberta” (“/.../ agora lhes descobrirei /.../”, p. 120) e radicada no “mesmo Evangelho” (p. 121), dominada pela consonância, adensada e volumetrizada por ela, por isso, inabalável, inquestionável e dominante.

¹ Utilizarei a versão fixada na obra coordenada por José Eduardo Franco *Padre António Vieira, o Imperador da Língua Portuguesa*, Lisboa, Correio da Manhã, 2008, pp. 106-119 e 120-141. Por comodidade, indicarei o local das citações imediatamente a seguir a elas, no corpo do texto.

No centro, o *incipit* do segundo painel apresenta a estrutura do conjunto, convocando a memória do primeiro e *metonimizando* ambos numa relação de mútua dependência, mas eminentemente contrastiva:

Na primeira parte, e panegírica, das duas em que continuo, e divido estes dous sermões, nos mostrou o Evangelho como o nosso Santo Português foi luz do mundo: *Vos estis lux mundi*. Nesta segunda, que como já insinuei, será mais declamatória que panegírica, nos dirá o mesmo Evangelho o modo com que luziu esta luz: *Sic luceat lux vestra*. (p. 121)

Tal foi, senhores, hoje faz um ano, a luz, e tais são as sombras, que nos deram matéria à primeira, e segunda parte deste Sermão, ou destes dous Sermões. (p. 141)

Ao longe, ecoa, talvez, a doutrina de Inocêncio III sobre os dois poderes universais simbolizados pelo Sol e pela Lua², astros evocando mitologias de outrora. Mas a *luz* e *sombra* vieirinas desviam-se, tangencialmente, dessa simbólica: não equacionam a diferença entre o espiritual e o temporal, com a subordinação deste àquele, mas a coexistência e a conjugação de ambos num mesmo, rosto de dupla face, positiva e negativa.

E a estrutura parenética dos dois textos de Vieira articulados pelo silêncio de um ano, tempo de reflexão, assimilação e preparação, legitimase nas ordens natural, histórico-religiosa, ética e retórica. Pois, se a Natureza demonstra as suas leis, a História Religiosa reprodu-las, a Ética prescreve-as, a Lógica exige-as e Vieira segue-as:

Assim como há dias claros, e escuros, assim o será o dia de hoje em comparação do passado. Hoje faz um ano (porque assim o pedia a ocasião, e as circunstâncias da solenidade) preguei aos Portugueses as luzes da sua Nação: agora lhes descobrirei a eles, e a todos as sombras dessas mesmas luzes: para que se veja no que disse, e no que direi, que não foi lisonja, ou afectação o louvor, pois eu mesmo, e aos meus não calo, nem dissimulo o que neles se não deve louvar. /.../ [P]or mais ilustres, e ilustradas que sejam, nenhã luz viram jamais os olhos humanos tão pura, e tão sincera, que não ande junta com as sombras. (p. 120)

O dia mais claro, e resplandecente, que amanheceu ao mundo, foi o da Transfiguração de Cristo, porque nele se viu o monte Tabor

² Cf. sintética referência a esta questão por João Francisco Marques em *A Utopia do Quinto Império e os Pregadores da Restauração*, Vila Nova de Famalicão, Quasi, 2007, pp. 26-27, especialmente.

alumiado juntamente com dous Sóis, um no Céu, outro na terra: no Céu com o Sol natural, que todos viram; na terra com o Sol do rosto do mesmo Senhor, que só viram os que com Ele subiram ao monte: *Resplenduit fácies ejus sicut Sol*. E neste dia tão esclarecido, e neste monte tão alumiado poderia também haver sombras? Parece que não: porque a sombra, que fizesse um Sol, a desfaria o outro. Contudo é certo que aqueles mesmos olhos, que pela parte do Céu, e pela da terra não só estavam alumiados, senão cercados de Sóis; no mesmo dia, e na mesma hora se viram cobertos de sombras: *Ecce nubes lucida obumbravit eos*. Atravessou-se de repente ãa nuvem, que tomando em Si a investidura dos raios de ambos os Sóis, se não eclipsou de todo, assombrou ãa, e outra luz, porque não há neste mundo luz sem sombra. Estas sombras pois, que sempre seguem, e acompanham a luz, serão hoje a segunda parte daquelas mesmas luzes, que não sei se com tanto aplauso como verdade, inculquei o ano passado aos ouvidos Romanos. Então ouviram o que somos; agora ouvirão o que devêramos ser. (pp. 120-121)

A consonância entre Natureza, História (Religiosa e/ou Profana), Ética, Lógica, Retórica e a perspetivação de Vieira gerará, assim, um efeito de *sobreimpressão*, quer das imagens que delas relevam, quer das imagens que Vieira projecta na nossa imaginação e nela se movimentam: *luz* e *sombra*, positivo e negativo, constituem uma unidade indissolúvel, implicam-se, exigem-se e reclamam-se mutuamente, oferecendo-se como cenário e *padrão cognoscente*. Fazer *visualizar o facto* ou a *hipótese* é imperativo do verbo persuasivo, teatral, condutor:

Temos visto as obras ilustres, e gloriosas, que S. António obrou nas terras estranhas /.../ (p. 126, itálico meu)

Dai-me licença /.../, e vede como haviam de ser avaliadas na sua Pátria as obras boas, e tão boas, de S. António. (pp. 138-139, itálico meu)

Essa *visualização* é provocada pela *audição* (“agora lhes descobrirei”, p. 120, “aos ouvidos Romanos”, p. 121), ambas confluindo na manipulação conceptual do ouvinte ou leitor, no raciocínio deste (“Temos visto que /.../; agora digo, e concluo, que /.../”, p. 136).

Nesse *esquema analítico*, a figura de Sto. António recorta-se *sobreimpressa* na de Portugal e na de Cristo, adensando-se qualquer delas nessa *fantasmização*, volumetria e multiplicação: do transcendente e inatingível para o terreno e, neste, do colectivo para o individual, ou no sentido

inverso. A identidade notável, *extraordinária* (“os homens maiores que os outros”, “homens da geração dos Gigantes”, p. 124), dos três radica na semelhança incontestável: afirmada pelo testemunho dos “exploradores, que foram descobrir, e informar-se da terra da Promissão” (p. 124), anunciada pela profecia e pelo enigma cifrados no *Evangelho* de S. João, comparada nos exemplos evocados (de situações, casos, personalidades, etc.).

Vieira desenvolve, pois, um discurso geometricamente organizado pela simetria e pelo esquematismo, entimemático e persuasivo (“para persuadir”, p. 121), confrontando sempre tese e argumentação, geral e particular, lei e caso e, neste, a diversa ilustração, com destaque para a figura de Sto. António modelada entre as duas outras referências instituídas em cânone cultural: a de Cristo, individual e religiosa, e a de Portugal, colectiva e profana (“Assi António, e assi os Portugueses /.../”, p. 114).

A identificação entre Sto. António e Portugal constitui, mesmo, a ideia nuclear do primeiro sermão:

Será o argumento deste meu discurso este: Que S. António foi luz do mundo, porque foi verdadeiro Português: e que foi verdadeiro Português, foi luz do mundo. **Declaro-me.** [Ũ]a vez que nasceu Português, não fora verdadeiro Português, se não fora luz do mundo; porque o ser luz do mundo nos outros homens, é só privilégio da graça: nos Portugueses é também obrigação da natureza. (p. 108)

E a fissura entre o indivíduo e a colectividade institui-se como ideia central do segundo sermão (“/.../ é da natureza, ou má condição da nossa Lusitânia não poder consentir que luzam os que nascem nela.”, p. 123).

No conjunto, a imagem de Sto. António gera-se na semelhança e na diferença, ou seja, no movimento mental comparativo. Porque a sua natureza é *extra-ordinária*, logo, do domínio do indizível e transcendente, apenas susceptível de aproximação intelectual ou verbal, que implica a integração do *desvio* e excursão esclarecedor. Mas essa imagem também emerge do movimento *rectilíneo* e esquemático da argumentação que alinha a afirmação e os itens demonstrativos (normalmente, três). Assim, a *linearidade* expositiva controla e integra em si a *curva* imaginativa, reflexiva e evocativa, o pensamento vieirino revela-se ondulação de uma maré controlada que arrasta, através da corrente interior, o seu ouvinte para o areal postulado.

As três figuras partilham a natureza extraordinária de “luz do mundo”, protagonistas eleitos pela transcendência (“*Vos estis lux mundi.*”,

p. 121). Mas, se a *sombra* rodeia Cristo e o Santo, velando-lhes as acções em que as suas missões se concretizam, relativamente a Portugal, ela insinua-se nos seus interstícios, borda-lhe o tecido, inscreve-se na *luz* que o informa e mescla-se com ela em jogo de claro-escuro. Portugal, que se distingue de outra nação eleita, Israel, pelo seu privilégio de fundação divina e pela sua linhagem de “Varões Apostólicos”:

É glória singular do Reino de Portugal, que só ele entre os do mundo foi fundado, e instituído por Deus. Bem sei que o Reino de Israel também foi feito por Deus: mas foi feito por Deus só permissivamente, e muito contra Sua vontade, porque teimaram os Israelitas a ter Rei, como as outras nações: porém o Reino de Portugal, quando Cristo o fundou, e instituiu, aparecendo a el-Rei (que ainda o não era) D. Afonso Henriques, a primeira palavra, que lhe disse, foi: *Volo*: quero. Como o Reino de Portugal havia de ser tão filho da Igreja Católica, e lhe havia de fazer no mundo tão relevantes serviços, quis Cristo que a sua instituição fosse muito semelhante à da mesma Igreja. A S. Pedro disse Cristo: *Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam mean*; a D. Afonso disse Cristo: *Volo in te, et in semine tuo Imperium mihi stabilire*. A Pedro disse: quero fundar em ti ãa Igreja não para ti, senão Minha /.../. A Afonso disse: quero fundar em ti um Império não para ti, senão para Mim /.../. /.../ E porquê tudo isto, para quê? Não para o fim político, que é comum a todos os Reinos e a todas as nações, senão para o fim Apostólico, que é particular deste Reino, e desta nação. O mesmo Cristo o disse nas palavras, com que o instituiu: *Vi deferatur nomen meum in exterar gentes*: para que por meio dos Portugueses seja levado Meu nome às gentes estranhas. (pp. 108-109)

Essa *sombra* que assim se confronta com a *luz*, rodeando-a (Cristo, Sto. António) ou inscrevendo-se nela (Portugal), até no próprio nome (Lusitânia), como denuncia uma das etimologias que Vieira lhe assinala³, é a *inveja*, sentimento que envenena a matéria, deforma a visão e reduz o percebido.

No caso da colectividade e/ou do território (Portugal, Israel), essa *sombra* empurra para fora de si, *para além*-fronteiras (terra e mar), os melhores, favorecendo com esse distanciamento que a *luz* interior brilhe, se intensifique e os torne faróis da humanidade, religiosos ou profanos.

³ *Ibidem*, p. 122.

Ao longe, os seus vultos agigantam-se no heroísmo ou na santidade, despidos da sombra que os delia no lugar de partida. Focos de luz percorrendo a rota do Sol, do Ocaso (Ocidente) para o seu Nascimento (Oriente)⁴, emergindo da sombra para o esplendor, num itinerário que o discurso vi-eirino traça no sentido inverso, fazendo-nos caminhar da luminosidade mais deslumbrante, porque de origem divina (primeiro sermão), para a sombra mais mesquinha, porque da condição humana, terrena (segundo sermão).

Na nossa imaginação, a palavra sermonística opera, com esse duplo movimento em sentido inverso, uma espécie de deslizamento de *placas sobrepostas* que faz emergir progressivamente, quer as figuras enunciadas, quer a do seu enunciador, *sobreimprimindo* estas, por fim, numa identidade definida em cone perspéctico que tem em ponto de fuga a fonte da *luz*, inominável e inconcebível, ofuscante de intensidade, não enca-rável: Deus. Instância que se *humaniza* e *historiciza* (Cristo, Santos, Heróis, Portugal) para se fazer conhecer, adquirindo, assim, o sombreado que a torna *visível*, *perceptível*. Vieira vinca-se axialmente na boca de cena dessa galeria ou linhagem que se dissolve na transcendência, reconhecido pelo auditório e pelos seus leitores como personalidade e como decifrador do que foi “enigma, senão história, ou profecia” (p. 127), contaminado pelo divino que a todos eles agiganta.

Portugal ressalta, mais uma vez, fortalecido dessa *sobreimpressão*: sob o signo da profecia de destino universalista, messiânico e imperial que conduz do mito fundador da monarquia lusitana (dominado pelos milagres da recuperação física de D. Afonso Henriques e de Ourique), caldeado pela Restauração de 1640, até às reformulações mais modernas⁵. A utopia sagra indivíduo e colectividade, reforçando um no outro, e impulsiona-os. O teatro de *sombras* apenas lhes confere *credibilidade* existencial: sem elas, qualquer deles seria *incrível*, de tão extraordinário; com

⁴ *Ibidem*, pp. 122-123.

⁵ Lembro, a título de exemplo, a perspectiva de Sebastião de Magalhães Lima (1850-1928) exposta em conferências e escritos diversos e emblematicamente expressa por títulos do género de *Terras Santas da Liberdade: França Imortal, Portugal Heróico* (1917). Cf. “A ideia de Europa nos escritos maçónicos do período do Liberalismo Português: o pensamento europeísta e universalista de S. de Magalhães Lima” (II parte de Annabela Rita: “Nas *Páginas da Guerra* (1917): antecipações da contemporaneidade”) (comunicação em co-autoria com José Eduardo Franco) in J. A. Ferrer Benimeli (coord.). *La Masonería Española en la época de Sagasta* (2 vols.), Zaragoza, Cometa, S.A., 2007, vol. II, pp. 1061-88 (1082-88)).

elas, o distanciamento de ambos, entre eles, confere-lhes *perspectivação mitificadora*, oferece-lhes o *intervalo* (espácio-temporal) necessário para que cada um mitifique o outro. À distância, apenas o principal se vê e a luz agiganta-o, expurgando-o do pormenor menos favorável: o desenho é a traço grosso, vincado, convicto, confiante, eufórico e, ainda, *salientado* pela moldura de *fantasmas* de uma anterioridade semelhante, prenhe, múltipla e longa. Aqui, Vieira associa *luz* e *sombra*, mas, no caso da colectividade, aquela não diminui esta a ponto de a tornar semelhante às *outras comunidades*. *Luz* e *sombra* promovem o *encontro* com o que informam e que transcende a sua *inter-cursividade*: Sto. António, Portugal e Cristo, metonimizadas e sobrepostas na nossa imaginação. *Comunhão* desejada e desejável na parenética.

A ORATÓRIA FÚNEBRE DE VIEIRA

João Francisco Marques

(Faculdade de Letras da Universidade do Porto)

A constatação é simples e imediata: a morte acompanha a vida. Banal evidência que a natureza exhibe. Mas, sublinha o historiador das mentalidades Pierre Chaunu, vista num enquadramento cristão, da idade antiga à época barroca, foi-se passando de uma morte em que se perdia o conforto comunitário a uma morte pregação¹.

No centro do judeo-cristianismo, lembra ainda Chaunu, encontra-se uma teologia e não uma antropologia: Deus transcendente é o vértice da pirâmide que o homem deve subir para o encontro a sós com o seu Criador.² No entanto, ao aproximar-se a hora do desenlace, acompanha-o a ansiedade do imediato *post-mortem* pendente do juízo particular.³ Inteira justificação, pois, para que a catequese dos novíssimos do homem encha o discurso doutrinal da igreja, a espiritualidade, a pregação, a arte religiosa, assumindo as formas imagéticas apocalípticas que se conhecem. Entende-se, assim, que a pedagogia católica da morte ensinasse a bem morrer e a bem viver, dado a salvação eterna depender da prática de obras meritórias.⁴

¹ Cf. Pierre Chaunu, «Mourir à Paris (XVIe – XVIIIe siècles)», in *Annales Économies, Sociétés, Civilisations*, 31 année, n° 1 (janvier-février 1976), Paris, Armand Colin, p. 30.

² *Ibidem*, p. 40

³ *Ibidem*, p. 36.

⁴ Cf. Pierre Chaunu, loc cit., p. 40. No Sermão fúnebre das exéquias do Príncipe D. Teodósio (ed. *princeps*, t. XV, p. 359), Vieira observa: «não está a couza em viver muito, senão em viver bem: viver pouco não importa nada; viver bem he, o que importa».

Se a teatralização da morte aparece em força, quando o moribundo entra em agonia, o ritual de exéquias dos grandes, considerados em seu círculo sociopolítico, religioso e económico, é o palco privilegiado da liturgia fúnebre barroca, onde, com saliência, a mesma tem lugar na era moderna.⁵ Nos templos, as cenografias esplendorosas – essa *mise-en-scène* dos «triumfos da morte» de simbólica eloquência, embora a roçar a mundanidade, quando se trata de sepultar pessoas de estirpe régia, da nobreza pergaminhada, da hierarquia eclesiástica e congregações conventuais –⁶ proporcionam ambiente propício à salmodia do ofício de defuntos e

⁵ Ver, sobre a matéria, entre outros, o muito informativo dossier «L'Art et le sentiment de la mort au XVIIe siècle», in *XVIIe siècle*, Revue publiée par la Société d'Étude du XVIIe Siècle, Paris, juillet – octobre 1957.

⁶ Ana Isabel Buescu, «Uma sepultura para o rei. Morte e memória da transladação de D. Manuel (1551)», in *Ensaios de História Cultural (Séculos XV-XVIII)*, Lisboa, Edições Cosmos, 2000, pp. 85-96. Como ilustração, ver: a iluminura da celebração do ofício dos defuntos em sufrágio do rei D. Manuel I, quando D. João III, em 1551, o fez transladar para o Mosteiro de Belém, constitui o fol. 129 do *Livro de Horas de D. Manuel*, Estudo Introdutório de Dagoberto Markl, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983, pp. 137-145; as estampas apresentadas e textos de José Manuel Tedim, constantes de «Aparatos fúnebres, ecos saudosos nas exéquias de D. Pedro II e D. João V», in *Arte Efêmera em Portugal*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, pp. 237-279, em particular: a iluminura sobre veludo de Estêvão Gonçalves Neto, autor do formoso Missal Pontifical, da Escola Portuguesa, que encima a «Missa pro defunctis», 1610-1622, pp. 254-255; o desenho à pena aguarelado das decorações da Capela Real por ocasião das exéquias do Infante D. Duarte (1610-1649), pp. 262-263; o Mausoléu mandado construir pela legação portuguesa em Londres para as exéquias do Príncipe D. Teotósio, pp. 256-257; o Mausoléu erigido no convento de Palmela para as exéquias de D. Maria Sofia de Neuburgo, a 2ª esposa de D. Pedro II, pp. 258-259; o Mausoléu erguido no cruzeiro da Igreja de Santo António dos Portugueses, em Roma, para as exéquias de D. Pedro II, em 1707, pp. 264-265; o Mausoléu e pormenor da essa erigidos na igreja de Santa Justa em Lisboa, para as exéquias de D. Nuno Álvares Pereira de Melo, duque de Cadaval [1727], pp. 266-267; o 'Mausoléu de D. João V na Sé de Luanda' [1750]; o 'Mausoléu mandado erigido em São João del Rey [Brasil] para as exéquias de D. João V em 1751, pp. 268-269; o 'Castrum doloris erigido na igreja de Santo António dos Portugueses, em Roma, para as exéquias de D. João V', pp. 270-273; o 'Desenho, aguarela sobre papel, da Igreja de Santo António dos Portugueses, para as exéquias de D. José I em Roma [1777], pp. 274-275. Neste âmbito, ainda, ver: a magnífica decoração pormenorizadamente documentada na «XII-Descrição das soleníssimas exéquias realizadas na Sé do Porto por alma de Margarida de Áustria», in Pe Luís de Sousa Couto, *Origem das Procissões da Cidade do Porto*, Porto, Edições da Câmara Municipal, s/d [1936], pp. 154-162; «As Exéquias» do arcebispo D. Rodrigo de Moura Teles [1728], «As Exéquias Reais» de D. João V [1750] e «As

à missa solene de *Requiem* com o obrigatório sermão fúnebre.⁷ Não numerosas são, de resto, as pregações deste subgénero oratório ao longo do barroco português, impressas em folhetos ou incluídas em sermonários, aceitando-se, como indiscutível, haver sido facto esmagador as que foram pronunciadas e ficaram pela oralidade.⁸

Consideradas as circunstâncias sociológicas destas pregações, quanto ao objecto e auditório, este discurso fúnebre devia, segundo o P. António Vieira, subordinar-se a um tríplice fim: sentir a morte presente, evocar a vida do defunto, consolar os vivos.⁹ Ou seja, três elementos estruturavam a retórica lutuosa do púlpito: a lamentação, o panegírico e a instrução religiosa. A marca dramática desta oração sacro-narrativa, que podia descer ao macabro, e o seu escopo moralizante provêm do estilo didáctico da pregação popular cuja tónica teológica era a salvação eter-

Armações Fúnebres» nas exéquias da Infanta D. Maria Francisca, filha de D. Pedro II e de D. Sofia de Neuburgo, in Maria Manuela de Campos Milheiro, Braga. *A Cidade e a Festa no Século XVIII*, Guimarães, Núcleo de Estudos da População e Sociedade do Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 2003, pp. 197-204, 237-256, 440-445; Ricardo Pessa de Oliveira, «Cerimónias fúnebres por inquisidores-gerais no século XVIII», in *Revista de Portugal*, órgão da Confraria Queirosiana, n.º 5 (2008), pp. 21-30.

⁷ No Antigo Regime, era expedida da corte para os municípios e dioceses do Reino a notícia do falecimento das pessoas de estirpe régia, ordenando que se procedesse às costumadas manifestações ltuosas que abrangiam a celebração de exéquias. Os prelados residentes transmitiam a notícia ao clero e aos diocesanos, mencionando a obrigação de se efectuar os costumados actos litúrgicos de sufrágio. Assim o vemos, por exemplo, na carta pastoral do bispo do Porto, D. Fr. José Maria da Fonseca e Évora, por ocasião da morte de D. João V, em que se lê: cabe ao clero e fiéis procederem aos «devidos funeraes nas suas igrejas, ou ao menos nas terras capitaes de suas povoações, cuja execução será muito do nosso particular agrado». Ver José Manuel Tedim, loc. cit., p. 250.

⁸ A título meramente exemplificativo, refira-se, no século XVII, o sermão fúnebre pregado em Novembro de 1611 na Sé do Porto, nas exéquias da rainha D. Margarida de Áustria (ver nota 6), pelo prior dominicano Fr. Cristóvão de Sande; e não conheceu a impressão, no século XVIII, o das exéquias em Coimbra pelo inquisidor-geral, cardeal D. Nuno da Cunha, em 1750, proferido pelo prior do convento de S. Domingos, o qual parece não ter obtido dinheiro para publicá-lo. Cf. Ricardo Pessa de Oliveira, loc. cit., em 6, p. 29.

⁹ Cf. Sermão nas exéquias do Sereníssimo Infante de Portugal Dom Duarte de dolorosa memória, vol. XV, ed. cit., p. 219.

na.¹⁰ Acaba-se por, deste modo, orquestrar, a partir do estado social e da conduta terrena do pranteado, a dor colectiva; contribuir para a perpetuação da memória do defunto através do realce dado às suas acções, qualidades e virtudes; aproveitar um ensejo particularmente propício a fim de explorar o império da morte sobre as ilusões e mundanas vaidades, extraindo da exemplaridade daquela existência lições de ascese, piedade, contrição, a incidir na reforma de costumes, conversão espiritual e aperfeiçoamento da prática religiosa. Raro se nota, contudo, haver equilíbrio no desenvolver destas tópicas. A substância panegírica, quase sempre, domina, o que faz diluir as barreiras entre oração e sermão de exéquias, acantonadas em suas especificidades retóricas e natureza discursiva.

É curioso notar que, intitulando sermão todas as suas peças exequiais, Vieira chama oração à que pronunciou nas exéquias de D. Maria de Ataíde, aliás um mimo de beleza literária e um primor de delicadeza psicológica e subtil reflexão filosófica sobre a idade e esperança de vida dos mortais. Por outro lado, se for alastrada a mancha panegírica, não deixa a pregação de exéquias de tomar o perfil de um discurso necrológico. Com um factual biográfico em que a escolha dos dados a destacar segue a perícopes bíblica apresentada por tema, visa o pregador tornar eficaz a exemplaridade da conduta ética do defunto.

Chama Henri Bremond, o célebre historiador do sentimento religioso, *parade sainte* à cena da agonia, para os circunstantes verdadeira «leçon de choses» em que o pesar e a prece da assembleia são emotivas manifestações, adensando a edificante atmosfera.¹¹ No alto do púlpito, o

¹⁰ Cf. Jacques Truchet, «Préface», in Bossuet, *Oraisons Funèbres*, Paris, Éditions Garnier Frères, 1961, p. VII.

¹¹ Ver Henri Bremond, «L'Art de mourir», *Histoire Littéraire du Sentiment Religieux en France, depuis la fin des guerres de Religion jusqu'à nos jours*, vol. IV, c.v., nouvelle édition, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2006, pp. 247-286 [1ª ed. t. IX, pp. 331-387]. A partir da passagem de uma carta de Mme de Sévigné a sua filha, datada de 16 de Março de 1672, onde se lia: «Comment serai je avec Dieu? Qu'aurai-je à lui présenter? la crainte, la nécessité feront-elles mon retour vers lui? N'aurai-je aucun autre sentiment que celui de la peur? que puis-je espérer? Suis-je digne du paradis? Suis-je digne de l'enfer? Quelle alternative? Quel embarras?», Henri Bremond sublinha que «l'angoisse de cette vraie chrétienne, et celle de tout le XVII^e e siècle tient en ces deux mots». Cf. pp. 247-248. A sensação dominante era a de não se ter vivido segundo a lei de Deus o suficiente, a fim de se poder enfrentar este encontro com o Supremo Juiz, na hora da morte, numa «société si profondément, parfois même si tragiquement chrétienne». *Ibidem*, p. 251.

pregador, com o conhecimento pessoal do morto, enriquecido pela sua porventura natural sensibilidade psicológica, não resiste, frequentemente, a vestir o discurso sagrado de roupagem eloquente, assumindo o papel do orador-actor que, pela teatralidade dos gestos e os requebros da voz, tenta arrebatara a atenção e o agrado do auditório. Em síntese, o dilema brandido era: a morte resulta no fatal estipêndio a pagar pelo prémio da bem-aventurança eterna. Olhar desta forma para os despojos mortais expostos no transepto do templo – lição viva dos sábios desígnios da providência divina – atenua a dor com a certeza do repouso final e alenta a esperança com o aceno da feliz ressurreição, de quem acabara de galgar este vale de lágrimas.

Para a eficácia desta teatralização pedagógica no palco do púlpito barroco, lembra Cognat, o autor de *La mort classique*, que três são os meios a que o orador sacro recorre: o cenotáfio erguido no templo a atrair a atenção dos fiéis; o claro-escuro das *nuances* retóricas do discurso a incidir sobre o espectáculo da morte; a evocação da alcova a desnudar a solidão absoluta do defunto, a caminho de ser cadáver roído pela podridão.¹² Soa, assim, inexorável a verdade cada ano lembrada na liturgia de quarta-feira de cinzas: todos somos pó e em pó nos havemos de tornar.¹³ E, desta forma, acontece que a pregação de exéquias constituirá ocasião oportuníssima para os ouvintes serem não apenas industriados na arte de bem morrer, como para serem ensinados a bem viver, segundo os mandamentos divinos. O recurso ao estendal, estilístico, inspirado na imagética sugestiva do claro-escuro, encontra na hipotipose, isto é, na descrição de algo para criar a impressão de se estar a ver a própria realidade ou mesmo uma realidade fantástica, quer se refira ao juízo, purgatório, inferno e paraíso, um expediente verbal de abundantes gamas emocionais. De resto, não faltam antíteses, apóstrofes, anáforas, hipérboles, paráfrases,

¹² Ver Constance Cognat, *La mort classique*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 1995, p. 262.

¹³ Os desenganos que a morte alerta na consciência cristã dos cultos, humildes de teratos, bem presentes, como mostra Gil Vicente no ‘Romance’ à morte de D. Manuel, escrito em 1521:

Em terra fica enterrado
Porque assi mandado havia
Conhecendo que era terra
A mundanal senhoria;
Disse que os vãos tesouros
À morte não pertencia.

aliás de sobejo utilizadas, e todo um arsenal metafórico de variado género, para a qual a Sagrada Escritura fornece eloquente exemplário. Em paralelo, as acomodações dos textos bíblicos e sua exploração alegórica; as citações literais de suas versões escriturísticas, desde a caldaica e siríaca à dos 70, para além da *Vulgata* de S. Jerónimo; as interpretações dos padres da Igreja e dos exegetas; os ditos de escritores eclesiásticos e profanos de nomeada – a tudo isso se lança mão quer directa, quer pelo cadiinho dos lugares selectos e dos conceitos predicáveis.

De anotar, ainda, que as exéquias de pessoas régias constituem pretexto asado para se tocar do alto da tribuna sagrada, ao de leve que seja, em matérias polémicas, envolvidas numa coloração apologética ou crítica, com acentos de reconhecida culpabilidade e arrependimento confesso.¹⁴ Invoca-se, então, a clemência divina na ponderação dos castigos sofridos, das humilhações aceites e penitências feitas.¹⁵

Há um problema, também, a colocar-se. Que valor histórico contêm os vários elementos factuais dos perfis biográficos dos panegíricos fúnebres? As fontes de que os pregadores porventura se servem – e Vieira, aqui e além, as cita ou indicia –, podia até ser do conhecimento dos ouvintes mais próximos do defunto ou mesmo andarem já espalhadas porventura no vulgo. Bastará para isso, percorrer os textos dos sermões vieirinos relativos a D. João IV, ao filho D. Teodósio, ao irmão do monarca, o malogrado infante D. Duarte, falecido nas masmorras do castelo de Milão, e à rainha D. Maria Francisca de Sabóia, cujas disposições testamentárias, em geral, o pregador refere. No apuramento de sua exactidão, a crítica histórica terá de intervir.

Desça-se, por fim, à análise da oratória fúnebre do grande jesuíta, vulto carismático do púlpito português e universal. A longa existência de quase um século do genial inaciano, desenrolou-se em três grandes cenários: a pátria lusa, o Brasil de adopção e a Roma dos Césares e dos papas. Dos testemunhos oratórios, deixados e reunidos na *editio princeps*, não excedem sete os de matiz exequial.¹⁶ Espólio assaz escasso, face aos mais

¹⁴ Para exemplo, ver João Francisco Marques, «A parenética portuguesa e a personalidade dos reis filipinos», in *A Parenética Portuguesa e a Dominação Filipina*, Porto, INIC-CHUP, 1986, pp. 221-235 e 250-257.

¹⁵ Ver nota 9.

¹⁶ Jacques Truchet refere, a propósito, que, tendo Bossuet mais de duzentos sermões publicados, apenas doze são os de exéquias. Cf. Op. cit., em 14, p. III. É semelhante o caso do P.^e António Vieira.

de duas centenas que escolheu, agrupou e reviu para os treze tomos publicados, a que há a juntar os incluídos nos dois outros preparados pelo P. André de Barros, seu biógrafo.¹⁷ E é precisamente no tomo XV, por este compilado, sob o título de *Vozes Saudosas*, publicado em 1748, que se encontram quatro de suas orações fúnebres.¹⁸ Durante tantas décadas de presença na *cátedra da verdade*, em circunstâncias e lugares vários, Vieira versou, como se sabe, temáticas diversas, com predominância das pregações ligadas à quadra litúrgica, à Virgem e aos Santos, motivo que levou o P. Gonçalo Alves, organizador da edição da Livraria Lello e Irmãos, da cidade do Porto, lançada no início do século XX, a agrupá-los segundo um tal critério. Ao preparar, no ocaso da idade, a publicação da sua obra oratória, de que a primeira parte data de 1679, o P. António Vieira fê-lo, como escreveu, desenterrando da sepultura, quais outros cadáveres, os *borrões* originais.¹⁹ Completos uns, em meras notas alguns, foi-lhes dando, para o prelo, a forma definitiva e quase o conseguiu por inteiro. Impossível, sem dúvida, na inexistência de outro registo, saber-se o teor de cada um conforme os pronunciou no púlpito. Só nos resta, de facto, conhecê-los pela leitura de todos quantos conseguiu aprontar para a impressão e das folhas manuscritas, algumas «gastas» e de «sumidas letras», achadas no quarto onde morreu, e que o benemérito André de Bar-

¹⁷ Sobre este primeiro biógrafo vieirino, ver Carlota Miranda Urbano, «‘A Vida do Apostólico Padre António Vieira’ de André de Barros», in *Brotéria*, vol. 168 (Janeiro 2009), pp. 72-85. Esta biografia de Vieira teve a primeira edição saída em Lisboa e em 1716, conhecendo-se, no entanto, mais duas reedições no século XIX: na Baía, 1837, e em Lisboa, 1858.

¹⁸ Sob a designação de: Voz Prim.ra Obsequiosa. Sermaõ das Exequias do Serenissimo Infante de Portugal D. Duarte de Dolorosa Memoria, morto no Castelo de Milão; Voz Seg.da Obsequiosa. Sermaõ das Exequias do Serenissimo Principe de Portugal D. Theodosio De Saudosa Memoria; Voz terc.ra Obsequiosa.do Sermão das Exéquias do Augustissimo Rey D. João IV. O Amimozo, O Invicto Pay da Pátria, De Immortal Memoria; Voz Quart. Obsequiosa. Sermão das Exequias do Conde de Unhão D. Fernão Telles de Menezes. De feliz memória. Quanto aos três restantes, o próprio Vieira inseriu-os na edição edição *princeps*: o Sermão dos Ossos dos Enforcados, na parte II, o Sermão de D. Maria de Ataíde, na Parte IV e o Sermão de D. Maria Francisca de Sabóia, na Parte XIII.

¹⁹ Na carta a Duarte Ribeiro de Macedo, datada de Carcavelos, a 3 de Junho de 1678, Vieira diz-lhe que ali se encontra para obedecer à ordem dos superiores, a fim de «ordenar a confusão dos meus borrões [os sermões que preparava para publicação], com que ninguém se entenderá depois da minha morte, como nem eu quasi me entendo». Cf. *Cartas do Padre António Vieira*, coordenadas e anotadas por J. Lúcio d’Azevedo, t. III, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1928, p. 279.

ros reuniu e deu forma nos tomos XIV e XV que de sua mão nos legou, pois nenhum dos autógrafos do pregador escapou à incúria dos homens e à voragem do tempo.²⁰ De *edição princeps* (1679-1748) se denomina o monumental conjunto.

No que se refere aos sermões de exéquias, não deixa de surpreender que só tenhamos sete textos e, dentre esses, apenas três estejam em rigor completos e impressos com o beneplácito do autor. É certo que o P. Gonzalo Alves recolheu, no volume XV e último da edição saída sob sua chancela, oito orações fúnebres. De notar, porém, que um, *Lágrimas de Heraclito*, não é um sermão; e o da *Agonia do Senhor no Horto* não se pode, em verdade, considerar fúnebre.²¹ A estranhar, todavia, que o P. Alves não haja incluído no elenco o *Sermão dos ossos dos Enforcados*, inserto na parte segunda na edição *princeps*, como, e com bem mais fortes razões, se justificaria.

A oratória fúnebre de Vieira consta, efectivamente, de sete discursos sagrados, pronunciados entre 1637 e 1684, a saber: **Sermão dos Ossos dos Enforcados**, (1637) e **Palavra de Deus Empenhada. Sermão nas Exéquias da Rainha N. S. Maria Isabel de Sabóia** (1684), ambos na misericórdia da Baía; **Sermão nas Exéquias da S. D. Maria de Ataíde**, no convento de S. Francisco de Enxobregas, e **Sermão das Exéquias do Sereníssimo Infante de Portugal D. Duarte**, na Capela Real, os dois pregados em 1649; **Sermão das Exéquias do Conde de Unhão D. Fernando Telles de Menezes** (1651), proferido em Santarém; **Sermão das Exéquias do sereníssimo Príncipe de Portugal D. Teodósio** (1653) e **Sermão das Exéquias do Argutíssimo Rei D João IV, o Animoso, o Invicto Pai da Pátria** (1658), um e outro pregados em S. Luís do Maranhão. Vê-se, pois, que três tiveram lugar em Portugal e quatro no Brasil, sendo, na cidade de Salvador, exactamente o primeiro e o último. Mais: respeitam dois a figuras femininas; e outros tantos a vultos da alta nobreza; quatro a pessoas da casa real; e um a sentenciados à pena última, onde poderia haver gente

²⁰ Ver sobre o assunto: Raymond Cantel, «Les Manuscrits», in *Les Sermons de Vieira. Étude du Style*, Paris, Éditiones Hispano-Americanas, 1959, pp. 15-17.

²¹ No tomo XIV em 1710, o P. André de Barros incluiu: *Lágrimas de Heraclito* defendidas em Roma pelo Padre António Vieira contra o riso de Demócrito, pp. 211-214. Na Parte XV, inseriu: *Voz Enternecida. Sermão da Agonia do Senhor no Horto*, pp. 91-106. Poder-se-ia considerar afim, e apenas por abranger a temática da morte, o texto também compilado na Parte XV, pp. 109-132: *Voz Compadecida. Prática Espiritual da Crucificação do Senhor*, feita no Collegio da Companhia de Jesus em S. Luiz do Maranhão.

de todos os estratos da sociedade. De todos, só o dedicado à dama da corte, D. Maria de Ataíde, escapa a circunstancialismos político-sociais, porque todos os outros cruzam-se com momentos graves da história pátria: um por pregado no período filipino, na altura da agressão holandesa a terras brasílicas, e os restantes cinco na época crucial da Restauração e anos imediatos, em que Portugal não tinha, do ramo varonil, sucessão ao trono. Se Vieira, comparsa e observador privilegiado, se encontrava no centro dos acontecimentos, as ilações a tirar eram evidentes.

Ao examinar-se a integridade material dos textos da *edição princeps*, pena foi que a velhice o traísse, porque mais umas gotas de qualidade de vida chegariam para dar acabamento aos sermões de exéquias deixados com lacunas e incorrecções, a necessitarem da sua revisão, como sejam: o do Príncipe D. Teodósio, o do Conde de Unhão e o de D. João IV, cujo manuscrito estava acompanhado de um epitáfio em latim composto para o sepulcro do monarca.²² No do fidalgo que fora padrinho do baptismo de Vieira, anotou o P. Barros na última folha: «Faltão pouquíssimas palavras que se não puderam divisar no original»²³. O do Infante D. Duarte, extensíssimo, parece ter sido pensado para circular em folheto avulso, à semelhança de tantos outros publicados no período restauracionista, a fim de propagar e justificar a legitimidade da recuperada independência, com a aclamação de rei natural. No caso específico, e pelo teor do discurso se comprova, trata-se de uma denúncia e violenta indignação pela prisão traiçoeira do malogrado irmão de D. João IV, que pela liberdade da pátria morreu no cárcere como mártir.

²² Para o epitáfio do túmulo de D. João IV, em S. Vicente de Fora, à Província da Companhia de Jesus fizera a Corte a encomenda, sendo escolhida a composição de Vieira que neles pôs «o melhor de seu astro e da sua latinidade». Nas exéquias anuais do Restaurador que, em 1678, teriam lugar a cinco ou seis de Novembro, seria aquele colocado no sepulcro que se mandara aperfeiçoar. A cópia mandou-a a Duarte Ribeiro de Macedo, que a aprovou. Mas a 5 de Dezembro, escreve-lhe que fora recusado, pois «não pareceu bem aos juízes do palácio, que de tudo entendem melhor». E acrescenta: «Tiveram impulsos de que a pedra não estivesse muda no dia das exéquias, mas muda ficou e estará. Não deve querer Deus que ali se escreva epitáfio, mas também houve curioso que já tinha considerado como se haviam de mudar os caracteres, no caso em que Deus fizesse o que pode». Referia-se à ressurreição de D. João IV que alimentava em seu espírito. Ver, a propósito o texto do epitáfio: J. Lúcio d'Azevedo, *História de António Vieira*, t. II, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1921, pp. 200-201 e *Cartas do Padre António Vieira*, III, pp. 322-323 e 333-334.

²³ Cf. Sermão das Exéquias do Conde de Unhão, ed. princeps, Parte. XV, p. 342.

Analisadas em sua tessitura parenética, a primeira conclusão a tirar-se é a de que todas estas orações fúnebres seguem o escopo do «estilo português de pregar», pautado pela inteira pendência do versículo da Sagrada Escritura que o orador escolhe para tema e explora até à exaustão.²⁴ Assim procede, de facto, o P. Vieira nos seus sermões de exéquias. A marcha primeira é conceber uma partição coerente do discurso, subordinado ao fio lógico previsto na *inventio*, como se constata nos objectivos retóricos adiantados no exórdio e compendiados, em súmula, na peroração. Em cada uma das pregações, desde a dos ossos dos enforcados ao da rainha D. Maria Francisca de Sabóia, o processo é fielmente seguido, sustentado pelas liberdades permitidas pela interpretação alegórica estendida à globalidade da perícopia bíblica, tomada por tema. Veja-se a pequena obra-prima que constitui o sermão das exéquias de D. Maria de Ataíde: o versículo escriturístico escolhido é a resposta acerca do comportamento das duas irmãs de Lázaro, Cristo a Marta, pertencente à narrativa evangélica de S. Lucas, lida na missa da oitava da Assunção: *Maria optima partem elegit* que serve de eixo ao orador de forma a ver na morte da jovem fidalga, contrariamente ao que seria de pensar, uma ofensa à vida, dado o que auguravam a idade, a gentileza e a discrição da defunta. A segunda versa a acomodação do texto e respeita à consonância, até ao ínfimo ajuste, entre figura e figurado, modelo e réplica, em que a hipérbole articula o panegirismo referente às virtudes da morta, a balançar o discurso entre o lamento e a glorificação. O inditoso infante D. Duarte é José do Egipto (perseguido, vendido, desterrado, encarcerado), David, Sansão (terror dos inimigos), Judas Macabeu e Cristo (preso por traição). Por sua vez, o Conde de Unhão é Henoc, pelos anos que viveu, sendo um milagre de virtude, de religião e de santidade sem paralelo nem no mundo, nem em nossos tempos; o Príncipe D. Teodósio, a quem sobejava sabedoria e bondade, e na puerícia foi homem e na adolescência velho, era outro Adão e Cristo, cujas idades não tiveram princípio, pois logo começaram pela idade de homens; o rei D. João IV foi outro David por excelente músico e ter como filho D. Teodósio, outro Salomão, mas também pela paciência nos trabalhos, vigilância, piedade e justiça, por haver saído em campanha contra o gigante Golias, tal era a desproporção entre as forças de Castela e Portugal, e, sobretudo, porque fora o monarca por Deus bus-

²⁴ Ver Aníbal Pinto de Castro, «O ‘Método Português’ de Pregar. Sua formação e difusão», in *Retórica e Teorização Literária em Portugal*, Coimbra, Centro de Estudos Românicos, 1973, pp. 83-141.

cado e achado; a rainha D. Maria Francisca de Sabóia é outra Maria, irmã de Moisés, que pedia a Deus água para o povo, livrando Portugal de males e atraindo benefícios, e que aprendera na escola de David a virtude da prudência, filha da razão e da experiência e, como Raquel esposa do patriarca Jacob, se não nascera em Belém à semelhança de Cristo, considerada a «circunstância do lugar», imitou-o na de tempo, pois saiu do mundo em Dezembro, mês em que Cristo nele entrou. No sermão dos ossos dos enforcados, o corvo da arca do dilúvio, ao comer os corpos dos que se afogaram nas águas, trouxe a paz para ficar; enquanto os mortos, que na justiça pagaram os delitos e pela misericórdia receberam sepultura eclesiástica – *Misericordia et veritas, justitia et pax osculatae sunt*, como se diz no Salmo 84, versículo 11, tomado por tema –, são outros outeiros, quais o do Calvário ou das caveiras, que trouxe a justiça, e o Monte das Oliveiras, a paz. E ainda: na sepultura de Jacob houve prantos e acompanhamentos, pois os egípcios choravam, para que José o visse; mas, no enterro deste, não tendo havido vivos para os obséquios, também não houve exéquias. Bem verdade era, como sublinha, serem as mortes e funerais dos que morrem mera hipocrisia, por constituírem apenas lisonjas com que se incensam os vivos. De resto, exemplos semelhantes não minguam na oratória fúnebre vieirina; como imagens, metáforas e antíteses inspiradas na Bíblia, em ambos os Testamentos.

Tendo lugar o *Sermão dos ossos dos enforcados* em tempo que o Brasil «ardia em guerra», pelas incursões dos flamengos que pressionavam a costa brasileira saídos de Pernambuco, onde mais de espaço se instalaram, até Salvador da Baía, as turbas dos refugiados – reinóis, mulatos e escravos – constituíam sério problema criado aos residentes e autoridades da capital da colônia.²⁵ A oração de exéquias do Infante D. Duarte – que Luís Gonzaga Cabral considera a principal das que do género Vieira pronunciou – apresenta, como será compreensível, um tratamento longo da aleivosia e traição de que o irmão de D. João IV fora vítima, a pedido da corte de Espanha que pressionou o Imperador austríaco, de quem era súbdito. Assim o exigia a lógica em curso do interesse político de Castela

²⁵ Muitas famílias da região de Pernambuco, provenientes do interior dominado pela economia dos engenhos de açúcar, acossadas pela política económica e religiosa de Maurício de Nassau e aproveitando a ligação fácil com a Baía, para aqui emigraram a juntar-se aos veteranos de 1630-1635 da Companhia do Comércio criada pelo invasor holandês, a que Vieira chamou as «reliquias do exército pernambucano». Cf. José António Gonsalves Alves de Mello, *Tempo dos Flamengos*, Recife, Companhia Editora de Pernambuco, 1979, pp. 122-123.

que, na posse de um refém de alta qualidade, pretendia jogá-lo como moeda de troca, para forçar o regresso de Portugal ao seu domínio. Questões, implicando os direitos das gentes e a situação da Europa no capítulo das alianças políticas das nações do norte, do eixo e do sul, são afluídas dentro de uma argumentação jurídica pertinente. A folha de serviços de D. Duarte, prestigiado cabo-de-guerra ao serviço dos Augsburgos, leva o pregador a esboçar um contexto histórico marcado por diferendos entre estados que disputavam hegemonias e influência, num continente europeu a braços com o ataque otomano. O sermão na celebração das exéquias de D. Teodósio, com quem Vieira tivera estreito contacto, coloca a descoberto o assunto delicado do que fora a educação do príncipe herdeiro, excelentemente dotado para as ciências matemáticas e as humanidades. Recordam-se, ainda, as estratégias matrimoniais que o consórcio do Príncipe politicamente implicava; o grave impasse para a sucessão no trono que a sua morte, na flor da idade e com o conflito luso-espanhol a encaminhar-se para a hora do embate decisivo, vinha abrir para o futuro da independência.²⁶

Morrera D. João IV em 6 de Novembro de 1657, e a notícia, quando no ano seguinte alcançou o Brasil, permitiu a Vieira aproveitar o aniversário natalício do soberano, 19 de Março, para subir ao púlpito do Colégio da Companhia de Jesus na cidade de S. Luís do Maranhão, onde se encontrava, a fim de pronunciar as duas orações fúnebres que refere.²⁷ O monarca nutria pelo pregador jesuíta uma estima muito particular e sempre se lhe mostrou grato pelos valiosíssimos serviços que o P. António Vieira havia prestado em missões diplomáticas difíceis e nas intervenções no púlpito para encaminhamento vitorioso da causa restauracionista e nos conselhos régios. Por isso, afirmara, logo no exórdio, que não desejava, naquele momento, «pagar exéquias de defunto», mas traçar-lhe o panegírico, que não seria, como desejava, voltado para o louvor das suas raras qualidades de amante da música, toda aliás ordenada ao culto divino, e de

²⁶ Ver os projectos de casamento do Príncipe D. Teodósio in J. Lúcio d'Azevedo, *História de António Vieira*, I, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1921, pp. 120, 172, 176, 380.

²⁷ As exéquias de D. João IV, pregadas por Vieira em S. Luís do Maranhão, a primeira, no Colégio dos Jesuítas, a 19 de Março e a segunda, na igreja Matriz da cidade, teriam lugar quinze dias depois, na semana da Páscoa de 1658, cujo texto postumamente impresso reproduz o manuscrito deixado por Vieira. Ver J. Lúcio d'Azevedo, *Op. cit.*, pp. 305-306.

que era exímio compositor.²⁸ Sublinha que, como soberano, alinhou *de jure hereditario* ao lado dos reis portugueses restauradores da pátria, só aceitando o trono pela necessidade do povo. A forma como foi mantida, após a aclamação, a liberdade de Portugal era a prova de que o braço de Cristo, despregado do crucifixo frente à Igreja de Santo António no largo da Sé, o protegia. Milagre fora, de facto, que a guarnição do Castelo de S. Jorge logo se rendesse; o país inteiro e o além-mar reconhecessem D. João por legítimo monarca; o exército castelhano não atacasse de imediato; a conspiração urdida para o derrubar fosse descoberta e executados os conjurados, com assentimento da opinião pública e o respeito da Europa não favorável à coroa espanhola. Ao criar o Tribunal e Conselho da Propagação da Fé, movia-o a missão de salvar almas, ciente de que desfazer ídolos era fazer coroas. Assim como fora introduzido no governo da monarquia sem violência, com justiça procurou administrá-la sempre no respeito pela religião. Apesar de D. João IV sentir com dor que o Papa não se tivesse comportado como pai, sempre se mostrou filho obediente. A paz alcançada com a Holanda e o apoio internacional obtido eram provas de que o êxito não se devia só ao sucesso das armas. O grave problema da provisão das dioceses portuguesas, na altura em *sede vacante*, soube geri-lo, prudentemente, sem seguir o parecer de muitos doutores da Europa de que era legítimo poder-se solucionar o impasse com a convocação de um concílio nacional.²⁹ Nunca reinou, como outros, e a crítica a Filipe IV era nisso perceptível, entregando o poder a validos. Nada despachava sem primeiro ler e repartia pelos dias da semana as reuniões dos conselhos que tinham a seu cargo os negócios do reino.

O último do elenco de sermões de exéquias pregou-o Vieira na Baía à morte da rainha D. Maria Francisca de Sabóia, esposa de D. Pedro II, considerando o seu desaparecimento como se as fontes que escorriam a

²⁸ Sobre D. João IV e a música, ver: Luís de Freitas Branco, *D. João IV Músico*, Lisboa, 1956; Tomás Borba / Fernando Lopes Graça «D. João IV», in *Dicionário de Música (Ilustrado)*, IZ, Lisboa, Edições Cosmos, 1958, pp. 49-50; João de Freitas Branco, *História da Música Portuguesa*, Mem Martins, 1952, pp. 127-128; D. João IV, *Defensa de la música moderna contra la errada opinión del Obispo Cyrillo Franco*, com prefácio, introdução e notas de Mário Sampaio Ribeiro, Coimbra, 1965.

²⁹ Ver A. Antunes Borges, «Provisão dos Bispados no reinado de D. João IV», in *Lusitania Sacra*, Lisboa, Centro de Estudos de História Eclesiástica, t. II, 1957, pp. 111-229 e t. III, 1958, pp. 95-164.

água para o povo com ela se tivessem sepultado. Mas, se havia fortes razões para todos chorarem, procura o pregador mostrar iguais motivos para se estancarem as lágrimas. O testamento que deixara, e de que só lhe chegaram ecos, tem-no por prodigioso, pois nele «tantas são as virtudes que resplandecem, quantas as cláusulas que se lêem». Todo ele respira religião, piedade e misericórdia. Daí, insiste, deverem chorar os pobres, as viúvas, os órfãos, os miseráveis, os necessitados, e até os templos e os altares por tantos esquecidos. Aborda a consabida questão, aliás discutida com fortíssimos argumentos entre os teorizadores políticos, se convém aos reis ter ou não validos. Soube incitar a controvérsia, sem que nunca os tivesse, porque entendia que os primeiros-ministros são ministros e, como tal, não podem ser validos. As causas de maior gravidade em que a rainha se viu envolvida desde a sua entrada em Portugal até que partiu para o céu, adianta Vieira, foram os três matrimónios «notáveis»: o nulo com D. Afonso VI, o «contrato» e o consumado. Ou seja: o do rei enganado, arriscado e desconfiado. Remediaram-se, porém, com três «divórcios» originados pela nulidade, enfermidade e morte. O primeiro permitiu a Portugal ter uma princesa herdeira; o segundo livrou a pátria de príncipes estrangeiros; o terceiro habilitou a coroa com herdeiros naturais na linha varonil dos soberanos lusos. E, no entanto, o problema sucessório não deixou, efectivamente, de provocar graves apreensões. A princesa Isabel, filha dos monarcas, poderia, sem dúvida, desposar um consorte estrangeiro que, no entanto, sublinhava Vieira, «mesmo que fosse nosso rei», não seria «o nosso rei». Demais, insiste, prescrevia a lei da nação portuguesa que Deus o quer mesmo seu e não de outro povo. Quanto aos dois recentes golpes sofridos por Portugal, a morte de D. Afonso VI e a de D. Maria Francisca, a rainha, pelo primeiro acabou por ser restituído a esta o título de rainha; pelo outro ficou o monarca liberto para ter sucessão de filhos varões. Daí a décima sexta geração atenuada, constante da profecia de Ourique, passar a ser D. Pedro depois de falecidos seus irmãos. A prole está nele como «num só filho e num só fio», e, segundo reza o vaticínio, para ele «Deus deve olhar e ver». Apenas com um descendente vivo para a sucessão dinástica, e de sexo feminino, uma nuvem inquietante toldaria a situação política do reino que experimentava, depois de sanado o conflito com a coroa vizinha, horas de paz, de justiça e de suavidade, a prometer outras grandes felicidades. Subentendia o P. Vieira o advento do Quinto Império, essa utopia da esperança? Assim parece.

Vê-se por tudo isto que, sendo para si um meio privilegiado de debate, a parénese fúnebre é a ilustração plena do quiasmo: «o maior bem da vida é a morte; o maior mal da morte é a vida».³⁰ Daqui, as considerações morais e teológicas sobre a condição humana e as reflexões ideológicas e críticas acerca da sociedade do tempo imbricarem-se de maneira convincente, ajustada e oportuna. Recorrendo às admiráveis análises estilísticas do genial pregador, de salientar será por fim, dentro da sua encantatória, subtil e bela prosa barroca, alguns passos exemplares, outros tantos momentos estéticos de acabado recorte, oferecidos pela fascinante e criativa retórica que os nimba na tessitura de seus sermões de exéquias, polvilhados de *finezas* e desenganos.³¹ Na oração fúnebre do infante D. Duarte, o trabalho sobre a ideia-chave, na preocupação dominante de ser compreendido por todo o auditório mesclado ao mesmo tempo de cultura e iliteracia, Vieira serve-se das repetições como de uma arma, pulverizando a mastigação das tautologias. Atente-se nesta aliteração, ao sublinhar o sacrifício do inocente: o Infante morreu não só *como cristão, mas como Cristo*. Por sua vez, na do príncipe D. Teodósio, o recurso às homonímias, com base no duplo sentido das palavras, é feito, por exemplo, através do trocadilho entre o *hábito de capucho* em que foi amortalhado e os *hábitos de capuchos* que lhe pautavam o quotidiano. No sermão de exéquias de D. Maria Francisca de Sabóia, a metáfora bíblica na evocação de Raquel, filha de Labão, serve para identificar a rainha de Portugal com a formosa hebreia. Quando se julga, porém, que Vieira irá explorar a beleza e a esterilidade de ambas, a surpresa é centrada na argúcia do achado: se Raquel morreu em Belém, «grande sinal de salvação», a esposa de D. Pedro II «entrou no mundo» a 25 ou 27 de Dezembro, mês em que Jesus Cristo nasceu, ou seja, acentua o orador, no dia «em que foi recebida aquela ditosa alma, e colocada no trono da glória». Pode, esquecendo-se o artifício engenhoso, haver mais feliz paralelismo compaginado com a atmosfera piedosa e mundana da celebração?

Concluindo: na peroração deste discurso parenético, lembra Vieira que os pregadores, em semelhantes casos, devem exortar à meditação sobre os desenganos da morte. Só que, à vista das virtudes de tão santa e

³⁰ Cf. P.^e António Vieira, Sermam de Quarta-feira de Cinza. Para a Capela Real, que senão prêgou por enfermidade do Autor, ed. *princeps*, Parte VI, p. 59.

³¹ Finezas por delicadezas e artifícios. Finura, figura de estilo seiscentista, sinónimo de agudeza de espírito.

pia rainha, ele não pretendeu outra coisa que lembrar a importância de imitá-la. Estavam justificadas, desta forma, as linhas convergentes deste subgénero oratório: consolar os vivos, louvar os mortos e incitar os ouvintes a porem os olhos na precariedade da existência terrena.

BRADANDO A *CONTRARIO*: VIEIRA ENTRE O SILÊNCIO E A VOZ

Maria Graciete Gomes da Silva

(CEC/Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa)

Fugit quia se sub silentio abscondit.

S. Gregório Magno

João Adolfo Hansen observa, em artigo publicado na *Brotéria*, que “Vieira inventa a escrita do texto como um acto hermenêutico de leitura” que o institui e se institui como exemplo, ou caso elucidativo, da autoridade dos textos canónicos (Hansen, 1997: 547). Trata-se, pois, de uma “invenção” que releva da *imitatio*, num quadro retórico em que a palavra é “signo da Coisa” e “efeito da Causa” (ou seja, do Verbo divino). A esse “carácter a um tempo substancialista e prático da representação” (*id.*, 541-542) se deve, aliás, associar também a “desdobralidade contínua” da retórica estruturante do que Margarida Vieira Mendes entende por “enunciabilidade barroca” de Vieira,¹ *theatrum sacrum* de protótipos do Vieira pregador por antonomásia.

Digamos ainda, com Alcir Pécora, que Vieira (todo o Vieira, embora aqui nos interesse fundamentalmente o pregador) sabe que é dos *efeitos* que nascem os *afectos* (Pécora, 1994: 18), determinantes na frutificação

¹ Refiro-me ao que a autora identifica como multiplicação da reflexividade sónica – processo em que “cada significado é sempre significante de um outro significado, por sua vez significante de um novo significado, e por aí fora, em sucessivas metamorfoses” –, justificando-se assim, a seu ver, a “multiplicidade da glosa e dos interpretantes” que sustenta a “abertura radical do sentido” em Vieira (Mendes, 1989: 228-231).

da Palavra. Torna-se, assim, nuclear a articulação entre *tema* e *consilium* – ou, se quisermos, entre as invariantes do calendário litúrgico e as variáveis da pregação (incluindo o pregador e as suas contingências) –, agudamente traduzida em achados estilísticos como a “seara aonde eu *fui*, e para onde *venho*” (sublinhado meu) com que o Vieira da *Sexagésima* refuta qualquer presumível abandono da causa do Maranhão.²

São, entretanto, conhecidas as afinidades electivas dos sermões da *Sexagésima* (1655) e da *Epifania* (1662),³ que balizam o meu argumento: da identidade aparente do gesto de reapropriação do púlpito da Capela Real pelo pregador evangélico à escolha da matéria predicável, toda ela do caso que *o levava e trouxera* de tão longe, retomando o Vieira da *Sexagésima*. Mas a verdade é que há entre os dois sermões uma desproporção analógica irrasurável, que repercute factos e circunstâncias que são marcos miliários da trajectória do autor empírico. Assim, em 1655, *estar* é já *regressar* ao ponto de partida (di-lo o registo anómalo da “seara aonde eu *fui*, e para onde *venho*”), abertas as portas que frutificariam na lei de 9 de Abril desse mesmo ano,⁴ ao passo que, em 1662, é o jesuíta expulso do Maranhão e fragilizado na sua influência política quem sobe ao púlpito da Capela Real, para se fazer ouvir contra as razões daqueles cuja “sede é maior que os rios”, como ele mesmo escrevera, em 1659, em carta dirigida a D. Afonso VI (Vieira, 1970: 534). De facto, alteradas as circunstâncias políticas⁵ e como bom conhecedor dos limites do poder sim-

² Por antecipação retórica da glosa canónica do profeta Ezequiel, como é sabido: “*Ibant et revertebantur in similitudinem fulguris coruscantis*. Pois se os animais iam e retornavam à semelhança de um raio, como diz o texto que quando iam não tornavam? Porque quem vai e volta como um raio, não torna. Ir e voltar como raio, não é tornar, é ir por diante” (Vieira, 1996: 209). Sobre o “método dialéctico”, cf. Castro, 1973: 126.

³ Reporto-me assim ao ano da pregação, em qualquer dos casos.

⁴ Como escreve Charlotte de Castelnau-L’Estoile: “A lei de 9 de Abril de 1655 é nitidamente favorável aos interesses dos jesuítas – apesar de Vieira não ter visto satisfeitos todos os pontos da proposta que trouxera ao rei (...). Os jesuítas ocupam, de ora em diante, uma posição claramente dominante. São intermediários entre índios e europeus, detêm a exclusividade da evangelização e o controlo de praticamente todas as etapas do aprovisionamento e distribuição da mão-de-obra índia. Dominam assim o projecto colonial no seu conjunto” (Castelnau-L’Estoile, 1997: 60).

⁵ É, aliás, acutilante a evocação póstuma de D. João IV no início do *Sermão da Epifania*: “Sei eu (e não o pode negar a minha dor) que se a primeira e a segunda, e a terceira parte do mundo, tiveram reis, também o teve a quarta, enquanto lhe não fal-

bólico, o Vieira da *Epifania* faz questão de, reinvestido na plenitude do seu ofício (de pregador régio e pregador evangélico), endereçar à *persona mystica* do rei, na pessoa da Regente (engenhosamente confundida com a Virgem Maria), um dever de reposição da Ordem que é corolário de um destino nacional prodigioso, confirmado nas Descobertas. Nas palavras do pregador:

Houve, porém, nesta segunda e nova criação do mundo uma grande diferença da primeira, e de nova e singular glória para a nossa nação. Porque havendo Deus criado o mundo na primeira criação por si só, e sem ajuda ou concurso de causas segundas, nesta segunda criação tomou por instrumento dela os Portugueses, quase pela mesma ordem, e com as mesmas circunstâncias, com que no princípio tinha criado o mundo (Vieira, 1959: 9).

Fiel à sua predilecção pelos “pórticos espectaculares” (Mendes, 1989: 430), o Vieira da *Epifania* parte, no entanto, de um voto de silêncio – ruidoso, como hoje se diria – que é desempenho activo, traduzido numa suposta rasura da mediação do pregador que o converte em argumento vivo do poder do Evangelho (“profecia aberta”, na lição da *História do Futuro*).⁶ Vejamos então:

Esta é a novidade que trago do Mundo Novo. O estilo era que o pregador explicasse o Evangelho: hoje o Evangelho há-de ser a explicação do pregador. Não sou eu o que hei-de comentar o Texto; o Texto é o que me há-de comentar a mim. Nenhuma palavra direi que não seja sua, porque nenhuma cláusula tem que não seja minha. Eu repetirei as suas vozes, ele bradará os meus silêncios (Vieira, 1959: 1).

Trata-se, por conseguinte, de um silêncio interveniente (Cunha, 2005: 21-22), que é pretexto retórico de legitimação de um “furor heróico” nascido contra as monstruosidades do tempo. E é nessa medida que a suposta delegação da voz do pregador, paulatinamente sustentada numa exegese

tou o quarto” (Vieira, 1959: 4). Essa “quarta parte” do mundo é, naturalmente, a América, de que o Maranhão é “arrabalde” (*id.*, 10-11).

⁶ Recorde-se o lugar da *História do Futuro* em que a palavra do profeta Isaías é apontada como “Evangelho fechado”, por contraposição ao Evangelho, “profecia aberta”, obviamente sem solução de continuidade do Verbo (Vieira, 1992: 53).

figural que sacraliza o destino histórico da nacionalidade,⁷ se transforma em *brado* – não já do Evangelho, mas de um pregador que quer ser visto como “prova” e “corpo de delito” de um estado de coisas inaceitável. Assiste-se, assim, ao retrato apocalíptico de um Maranhão que, diz Vieira, facilmente se creia exemplo da vinda do Anticristo, se o não contraditassem as Escrituras, e perante o qual a decisão de “romper o silêncio” é não só caso de consciência mas dever de ofício. Aliás, quem de boa-fé se calaria ante a perseguição dos chamados cristãos a Jesus Cristo na pessoa dos seus Apóstolos, protegidos agora dos gentios e tão-somente neles (ou na sua evangelização) recompensados?⁸ Brade, pois, o pregador e ouça-o quem de direito – quem de facto, e unicamente, tem o poder de pôr cobro a tal calamidade (obviamente a Regente, como cabeça da República)⁹ –, já que o caso é “tão sacrílego que se *não pode dizer*” e “tão público e tão notório que se *não deve calar*” (*id.*, 11, sublinhado meu). Tão *contra natura*, enfim, que a razão se confunde com o grito.

Calar-se seria *fugir*, pecar por omissão, como foge quem “sob o silêncio se esconde” e, ao esconder-se, desacredita a verdade, retomando o

⁷ Vieira sintetizará depois, já quase a finalizar o sermão, o horizonte teleológico dessa predestinação: “Tem esta obrigação Portugal enquanto reino, porque foi este o fim particular para que Cristo o fundou e instituiu, como consta da mesma instituição. E tem esta obrigação enquanto monarquia, porque este foi o intento e contrato com que os Sumos Pontífices lhe concederam o direito das conquistas, como consta de tantas Bulas Apostólicas. E como o fundamento e base do reino de Portugal, por ambos os títulos, é a propagação da Fé, e conversão das almas dos gentios, (...) o mesmo reino e monarquia, tirada e perdida a base sobre que foi fundado, fará naquela conquista a ruína que em tantas outras partes tem experimentado; e no-lo tirará o mesmo Senhor, que no-lo deu, como a maus colonos (...)” (Vieira, 1959: 58).

⁸ Compreensivelmente, o *topos* do “mundo às avessas” constitui um dos recursos retóricos estratégicos do sermão, a cada passo reiterado: “Foge Cristo [de Israel para o Egipto, para escapar a Herodes], e fogem os pregadores de Cristo, dos fiéis para os infieis, e dos cristãos para os gentios, porque os cristãos os desterram, e os gentios os amparam, porque os cristãos os maltratam, e os gentios os defendem, porque os cristãos os perseguem e os gentios os adoram” (Vieira, 1959: 18). Note-se, ainda, que “apóstolo” era então um dos nomes atribuídos aos jesuítas, referência a ter em conta na leitura da agudeza vieirina.

⁹ Siga-se-lhe a alegoria do espelho, como ensaio de doutrina política: “Dizem que os que governam são o espelho da república: não é assim, senão ao contrário. *A república é o espelho dos que a governam*. Porque assim como o espelho não tem acção própria, e não é mais que uma indiferença de vidro, (...) assim o povo, ou república sujeita, se se move, ou não se move, é pelo movimento ou sossego de quem a governa” (*id.*, 52, sublinhado meu).

comentário de S. Gregório Magno ao Evangelho segundo S. João, referenciado em epígrafe.¹⁰ Atitude seria essa de *mercenário* e não de *bom pastor*, como Vieira prova num brilhante exercício retórico que vai rasurando o *apascentar* em benefício do *defender* (ou não estivesse em causa a salvação da *alma* e do *corpo* dos índios) para concluir que tudo se joga na diferença entre *ser e não ser*, pois não é pastor quem foge ao uivo do lobo ou não arranca as ovelhas da boca do predador (*id.*, 35-37).

Tão viva acutilância está, no entanto, bem longe de ser caso único. Recorde-se, por exemplo, aquele outro passo do *Sermão do Bom Ladrão* em que Vieira recorre a Santo Agostinho para denunciar a existência de reinos que são “como as covas dos ladrões”, pois deles se pode dizer que são “ladroeiras grandes” pela mesma razão que faz delas “reinos pequenos” (proporção barroca por excelência, no xadrez da dialéctica micro/macrocósmos).¹¹ Mas ouçamo-lo ainda, um pouco mais atrás, desta vez pela mão do profeta Ezequiel:

Só dois reis elegeu Deus por si mesmo, que foram Saul e David; e a ambos os tirou de pastores, para que pela experiência dos rebanhos que guardavam, soubessem como haviam de tratar os vassallos; mas seus sucessores por ambição e cobiça, degeneraram tanto deste amor e deste cuidado, que em vez de os guardar e apascentar como ovelhas, os roubavam e comiam como lobos (...) (Vieira, 1997: 159).

Eis subvertido o protótipo do Bom Pastor e desse modo legitimada a ira do orador. Importa lembrar que é função do pregador da corte – insis-

¹⁰ Sem dúvida, um bom exemplo da “multiplicidade da glosa e dos interpretantes” de que fala Margarida Vieira Mendes. Veja-se um pequeno excerto do sermão: “S. Gregório Magno, comentando estas mesmas palavras: “*Mercenarius autem fugit*, diz assim: *Fugit, quia injustitiam vidit, et tacuit: fugit, quia se sub silentio abscondit*”. Sabeis, diz o supremo Pastor da Igreja, quando foge o que não é verdadeiro pastor? Foge quando vê injustiças, e em vez de bradar contra elas, as cala: foge, quando devendo sair a público em defesa da verdade, se esconde, e esconde a mesma verdade debaixo do silêncio” (Vieira 1959: 37-38). É Vieira comentador de S. Gregório Magno, por sua vez comentador do Evangelho segundo S. João, uma rede intertextual que argumenta igualmente a leitura crítica de João Adolfo Hansen.

¹¹ Exemplar também, e entre outros lugares, na parábola do poder barroco que transparece de fórmulas como “o reino é casa grande e a casa reino pequeno”, trecho extraído da nota do Impressor que antecede a *Carta de Guia de Casados* (Melo, 2003: 53).

tentemente autorizada pelos passos do pregador evangélico na *Sexagésima* ou na *Epifania*, entre outros lugares – o aconselhamento do rei e a iluminação da arte de reinar, arriscando, se for o caso, o seu lugar de valido. Sabia-o Séneca, que era gentio, mas desprezam-no ou a tal não se atrevem os “oradores evangélicos, em tempo de príncipes católicos e timoratos”. Quem o diz é o Vieira do *Sermão do Bom Ladrão* que, por isso mesmo, lhes chama “eloquentes mudos”, o oxímoro em que se consubstancia o horizonte tácito de um silêncio que ressoa (em boa coerência com a etimologia do adjetivo *tácito* na sua relação com o verbo *tacere*, calar, o que há para dizer ou deve ser dito).¹² Tem, pois, razão Margarida Vieira Mendes no relevo concedido ao carácter “performativo” da enunciação vieirina (ao “eu digo” de Vieira), por analogia com a palavra para-sagrada do profeta (Mendes, 1989: 416), em que convergem o “lume natural do discurso” e o “lume sobrenatural da profecia”, no dizer da *História do Futuro* (Vieira, 1992: 147). Sai assim reforçado o poder simbólico da lição do desengano na voz do pregador do *Bom Ladrão*, para edificação de quantos (oradores, pretendentes ou validos) usam o silêncio em desabono da prudência:

Saibam estes eloquentes mudos que mais ofendem os reis com o que calam, que com o que disserem; porque a confiança com que isto se diz, é sinal que lhes não toca e que se não podem ofender; e a cautela com que se cala é argumento de que se ofenderão, porque lhes pode tocar (Vieira, 1997: 160).

É talvez altura de salientar o papel da *agudeza* no que João Adolfo Hansen designa por “racionalidade de Corte” de Vieira,¹³ fórmula ade-

¹² “Por um lado, temos a origem latina no verbo *scilere* que significa ser ou estar silencioso, sem falar. (...) Por outro, há o outro verbo latino, *tacere*, que significa calar, passar em silêncio (...).” E há também o termo latino *tacitus*, que “significa silencioso, no sentido de calar algo que é (e este é o segundo sentido do termo latino) secreto”. Quanto ao adjetivo *tácito*, “remete decerto para um silêncio, quando não um segredo, mas um silêncio que o é porque aquilo que se cala nem por isso se deixa de conhecer. É mais o silêncio como assentimento (“quem cala consente”) que, precisamente pela omissão, permite a aceitação do que se não diz” (Cunha, 2005: 30).

¹³ Nas palavras do crítico: “Difundida como modelo de todo o corpo político, a agudeza compõe o sujeito da enunciação das representações de Vieira como um «entendido» ou um «discreto», tipo dotado de virtudes político-retóricas (...) que distinguem e hierarquizam politicamente” (Hansen, 1997: 546).

quada a um paradigma de eloquência (ou sistema de pensamento e acção) decerto não alheio ao fragmento transcrito ou à vontade de “fazer doutrina da ocasião” que é de regra no pregador. Assim se compreende, igualmente, que o discurso epidíctico do *Sermão da Epifania* desemboque, a certa altura, na simulação de um pleito jurídico (corrente em tempos de Contra-Reforma) que dá voz aos argumentos da parte contrária, para melhor os rebater ponto por ponto, advogando em causa própria. Para tal, há-de o discurso revestir tonalidades de litania, num vaivém de paralelos e efeitos cumulativos que parece relevar mais da *inventio* que da *elocutio*, como se tem dito da retórica vieirina (Mendes, 1989: 272). Deixemos, no entanto, que o engenho de Vieira fale por si:

Era Cristo mestre, era médico, era pastor, como ele disse muitas vezes. E estes mesmos são os ofícios em que servem aos gentios e cristãos aqueles ministros do Evangelho [os missionários do Maranhão]. São mestres, porque catequizam e ensinam a grandes e pequenos, e não uma, senão duas vezes no dia: *e quando o mestre está na aula ou na escola, não são os discípulos os que servem ao mestre, senão o mestre aos discípulos*. São médicos, porque não só lhes curam as almas, senão também os corpos (...): *e quando o médico cura os enfermos, ou cura deles, não são os enfermos os que servem o médico, senão o médico aos enfermos*. São pastores, porque têm cuidado de dar o pasto às ovelhas e a criação aos cordeiros, vigiando sobre todo o rebanho de dia e de noite: *e quando o pastor assim o faz, e nisso se desvela, não são as ovelhas as que servem ao pastor, senão o pastor às ovelhas*. Mas porque isto não serve aos lobos, por isso dizem que os pastores se servem (Vieira, 1959: 40, sublinhados meus).

Escusado seria, decerto, assinalar a ambiguidade do verbo “servir” no contexto: *servem-se* (os jesuítas) *dos índios* e/ou *servem-se a si mesmos*, como convém ao adversário. Mas, em causa de tanta monta, o fundamental é a “seara”,¹⁴ razão de ser do périplo das “estrelas” (metáfora dos missionários da Companhia) que “em tudo leva vantagem” ao da estrela dos Magos que lhe serve de referente no *Sermão da Epifania* (como é, aliás, próprio da retórica vieirina de autoqualificação do pregador, sempre pronta a extremar-lhe as agruras da vida e do ofício). Trágico,

¹⁴ Como sublinhava também o Vieira da *Sexagésima*: “Não me queixo nem o digo, Senhor, pelos semeadores; só pela seara o digo, só pela seara o sinto” (Vieira, 1996: 208).

para o jesuíta, é que se perca o já conquistado, pois, tal como Jesus perdido se achou entre os Doutores, tudo indica que desta vez, à míngua deles, o mesmo Cristo se perca depois de achado (*id.*, 55).¹⁵ Convençam-se, portanto, os ministros de Sua Majestade de que os primeiros e mais fiéis obreiros da causa da monarquia “são os ministros da pregação e propagação da fé, para que Deus a instituiu e levantou”, como escreve o Vieira das *Cartas* (Vieira, 1970: 547).

Nunca é demais lembrar que a universalidade da Causa supõe a mediação da nacionalidade – na “razão cristã e política” (parafraseando ainda o pregador) que nos confere o estatuto de “povo eleito”: segundo e último na ordem de consumação dos Tempos –, o que nos reconduz à autorização hermenêutica do discurso vieirino e aos fundamentos do seu projecto visionário. Como argumenta João Adolfo Hansen, cuja leitura retomo ainda, enquanto para Vieira “os eventos, as coisas e os homens se distinguem em número e passam, finitos”, o princípio (divino) que os sustenta é, todavia, “absolutamente o mesmo quando se repete, infinito” (Hansen, 1997: 548). De modo análogo, creio, há-de Eduardo Lourenço falar de “optimismo transcendente” a propósito de Vieira (Lourenço, 2005: 72), dizendo que ele nos oferece “a essência de uma palavra que só se pode apoderar do sentido da realidade através do espelho de Deus. Como sua sombra.”

Parece-me, aliás, ser esse o lugar possível do livre arbítrio para quem como Vieira está convicto não só de que *dizer é fazer* mas de que tal *fazer* é parte obrigatória de uma ordem ou razão histórica que é “profecia aberta” pela lição das Escrituras. O que remete, sem dúvida, para um projecto holístico inconciliável com qualquer leitura totalitária ou monolítica, como sublinha Alcir Pécora, com quem coincido na reafirmação da complexidade do nome Vieira, enquanto lugar teórico e problema de leitura crítica. Dito de outra forma e na síntese exemplar de *Teatro do Sacramento*: “Ao isolar a perspectiva literária da retórica, e esta da sua articulação teológica e política, encontra-se talvez um excelente académico ou um admirável formalista, mas não o Padre António Vieira” (Pécora, 1994: 45). Aí reside, a meu ver, grande parte do interesse e da actualidade dos estudos vieirinos, como é próprio da leitura dos *clássicos*.

¹⁵ Não obstante o facto de o elogio da erudição dos Padres da Companhia coexistir, no *Sermão da Epifania*, com a sua representação como exemplo do mais absoluto despojamento (Vieira, 1959: 25-27).

Bibliografia

- AUERBACH, Erich (1950), *Mimesis: la realidad en la literatura*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- CALVINO, Italo (1994), *Porquê ler os Clássicos?*, tradução de José Colaço Barreiros, Lisboa, Teorema.
- CASTELNAU-L'ÉTOILE, Charlotte de (1997), “Salvar-se, salvando os outros: o Padre António Vieira, missionário no Maranhão (1652-1661)”, *Oceanos*, 30/31, pp. 55-64.
- CASTRO, Aníbal Pinto de (1973), *Retórica e Teorização Literária em Portugal: do Humanismo ao Neoclassicismo*, Coimbra, Centro de Estudos Românicos.
- CUNHA, Tito Cardoso e (2005), *Silêncio e Comunicação. Ensaio sobre uma retórica do não-dito*, Lisboa, Livros Horizonte.
- HANSEN, João Adolfo (1997), “Vieira: Tempo, Alegoria e História”, *Brotéria*, 145 (4/5), pp. 541-556.
- LAUSBERG, Heinrich (1972), *Elementos de Retórica Literária*, tradução, prefácio e aditamentos de R. M. Rosado Fernandes, 2ª ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- LOURENÇO, Eduardo (2005), “Vieira ou o tempo barroco”, in *A Morte de Colombo. Metamorfose e Fim do Ocidente como Mito*, Lisboa, Gradiva, pp. 65-75.
- MELO, Francisco Manuel de (2003), *Carta de Guia de Casados*, edição de Maria de Lurdes Correia Fernandes, organizada com base no texto da 1ª ed. [Lisboa, 1651], Porto, Campo das Letras.
- MENDES, Margarida Vieira (1989), *A Oratória Barroca de Vieira*, Lisboa, Editorial Caminho.
- PÉCORA, Alcir (1994), *Teatro do Sacramento. A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira*, S. Paulo, Editorial da UNICAMP.
- PIRES, Maria Lucília Gonçalves (1996) “Pregador e ouvintes em Vieira”, in *Xadrez de Palavras. Estudos de Literatura Barroca*, Lisboa, Edições Cosmos, pp. 87-100.
- REAL, Miguel (2007), *A Morte de Portugal*, Porto, Campo das Letras.
- SARAIVA, António José (1996), *O Discurso Engenhoso*, Lisboa, Gradiva.
- VIEIRA, António (1959), *Sermões*, vol. I, prefaciado e revisto pelo Rev. Padre Gonçalo Alves, Lisboa, Lello e Irmão – Editores.
- (1996-1997 [1951-1954]), *Sermões*, vols. II e III / vols. XI e XII das *Obras Escolhidas*, com prefácio e notas de António Sérgio e Hernâni Cidade, 2ª ed., Lisboa, Clássicos Sá da Costa.

- (1970), *Cartas*, vol. I, coordenadas e anotadas por João Lúcio de Azevedo, Lisboa, Imprensa Nacional.
- (1992 [1982]), *História do Futuro*, introdução, actualização do texto e notas por Maria Leonor Carvalhão Buescu, 2^a ed., Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

VIEIRA-POETA:
AS DÉCIMAS SOBRE A MORTE DE UM JAVALI

Teresa Araújo

(IELT/Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa)

A monumentalidade da prosa vieirina (Paiva, 1999: 199-334) e a intensa e multiforme acção do jesuíta absorveram quase integralmente a atenção dos críticos e dos editores ao longo dos tempos e remeteram para as margens do esquecimento um pequeno conjunto de textos poéticos escritos em português e castelhano¹ pelo mesmo autor.

No entanto, poucas décadas após a morte de Vieira, esse pecúlio mereceu a referência do erudito Diogo Barbosa Machado, na *Bibliotheca Lusitana*, ao apresentar o elenco das obras inéditas do escritor (Machado, 1741: 425-426). No respectivo verbete, o bibliógrafo não esclareceu a fonte da sua notícia, nem a natureza dos manuscritos (a de autógrafo ou a de cópia), nem descreveu o acervo poético, mas registou a existência de “*Varios Versos Latinos, e vulgares*” (Machado, 1741: 426) e destacou a de um em particular, as “Sete Decimas Castelhanas ao javali que matou a Senhora Princeza D. Izabel” (Machado, 1741: 425).

Poucos anos após as palavras de Barbosa Machado, os poemas também obtiveram, pelo menos em parte, os favores editoriais do prestigiado livreiro e homem de letras Francisco Luís Ameno² quando o impressor

¹ Existe, igualmente, um grupo de composições em língua latina que será objecto de outro estudo.

² Nasceu em Argozelo (Miranda do Douro), em 1713, e faleceu em Lisboa, em 1793. Frequentou a Faculdade de Direito Canónico da Universidade de Coimbra e posteriormente estabeleceu-se como tipógrafo em Lisboa, tendo sido um dos melhores livreiros desta cidade, pelo cuidado das inúmeras impressões que realizou ao longo de 50 anos de editor. Reuniu uma excelente biblioteca pessoal e dedicou-se ao estu-

organizou e deu à estampa uma colecção de textos do jesuíta e a ele dedicados com o título *Voz Sagrada, Política, Rhetorica, e Metrica ou Suplemento às Vozes Saudosas...* (Vieira, 1748: 59-72). O editor, tal como o bibliógrafo, não foi pródigo na informação sobre os materiais que imprimia. Para além de garantir, na introdução dirigida “Ao Leitor”,³ a autenticidade autoral das composições,

[e]stas que agora sahem a publico, estou certo que os Estudiosos amantes dos escritos deste grande Author as aplaudirão da mesma sorte, que o tem feito a todas, que se tem publicado, por serem frutos da mesma arvore. Não posso persuadirte a que não digas, que entre ellas deixe de haver alguma, que não seja do P. Vieira; mas debes advertir, que as que agora te offereço em seu nome são conhecidas por partos da sua pena, sem que até o presente se disputasse o contrario” (Vieira, 1748: s. p.),

não aludiu à relação desses textos com os referidos na *Bibliotheca Lusitana*, não mencionou a natureza desses papéis (a de autógrafo ou a de cópia), nem revelou a proveniência dos manuscritos, dando, em vez dessa informação, a vaga localização dos “originaes” (*ibidem*) das cartas que tencionava publicar (não fossem os problemas políticos que suscitavam) – documentos que estavam “em huma Caza das mais illustres desta Corte” (*ibidem*). Contudo, ofereceu nove poemas em português e castelhano com as rubricas e os *incipit* seguintes (Ameno, 1748: 66-72):

1. Rubrica – “Resposta do Padre Vieira pelos mesmos consoantes. Soneto” [composição desenvolvida a partir de um outro soneto da autoria de seu irmão, Bernardo Vieira Ravasco,⁴ “Se queres ver do

do da história e das belas artes, tendo deixado algumas obras da sua autoria por publicar (Silva, 1859: 430-432).

³ Texto não assinado, mas muito provavelmente da mão do editor que também redigiu a dedicatória da obra.

⁴ Poeta com honras de representação em várias colecções de poesia barroca de autores portugueses (impressas e manuscritas) através de composições como “Á Senhora D. Izabel Princesa de Portugal havendo morto em Salvaterra hũ Javali com hũ tiro” incluída n’A *Fenix Renascida* (Pereyra da Silva, 1728: 268-269), à qual farei referência. Segundo Diogo Barbosa Machado, a poesia de Bernardo era muito conhecida no seu tempo, circulava anonimamente, e ficou em parte inédita, nomeadamente as suas “*Poesias Portuguesas e Castelhanas* de varios metros, das quais podião formar 4 tomos de justa grandeza, escritas da propria mão do Author, como as vio meu irmão o Doutor Ignacio Barboza Machado, quando exercitava o lugar de

Mundo o novo mappa”, também impresso por Ameno (Vieira, 1748: 59)];

Incipit – “Sobe Bernardo da eternidade ao mappa”; pp. 59-60;

2. Rubrica – “Ao mesmo assumpto. Soneto”;

Incipit – “Neste Mundo fatal, ou neste mappa”; p. 60;

3. Rubrica – “Ao mesmo assumpto. Soneto”;

Incipit – “Nasce galhardo o Sol à luz do mappa”; pp. 60-61;

4. Rubrica – “Á despedida dos Indios. Soneto”;

Incipit – “Humildes valles, levantados montes”; p. 61;

5. Rubrica – “Ao retrato del Rey D. Sebastião”;

Incipit – “Enigma de los hombres coronado”; p. 62;

6. Rubrica – “Á Serenissima Senhora Princeza D. Isabel, matando de hum tiro a hum javali em Salvaterra”;

Incipit – “Yó que en la selva nasci”; pp. 62-63;

7. Rubrica – “Ao mesmo assumpto. Soneto”;

Incipit – “Nasceste, ò bruto, para eterna gloria”; p. 64;

8. Rubrica – “Ao mesmo assumpto. Soneto”;

Incipit – “Si te viò caçadora tal belleza”; pp. 64-65;

9. Rubrica – “Ao mesmo assumpto. Soneto”;

Incipit – “Bruto, que ignoras ser astro en el Cielo”; p. 65.

A partir desta publicação, a grande parte da poesia de Vieira ficou quase esquecida – assim como a obra de Ameno, talvez pelo facto de não ter granjeado significativa circulação livreira (Silva, 1858: 291), e a própria referência de Barbosa Machado. Apenas dois poemas voltaram a ser editados, mas com variantes textuais e sem qualquer nota à primeira impressão; reapareceu o soneto-resposta ao do irmão do autor, Bernardo Vieira Ravasco, bem como as décimas sobre a morte do javali na caçada real de Dona Isabel em Salvaterra (*vide* anteriores números 1 e 6, respectivamente).

Juiz de fôra, e Provedor da Cidade da Bahia” (Machado, 1741: 537-539). À sua obra também se refere, por exemplo, Ares Montes, 1956: 110-11, 295 nota e 457.

Surgiram, em primeiro lugar, incorporados no terceiro volume das *Obras Inéditas* de Vieira dadas à imprensa por J. M. C. Seabra e T. Q. Antunes (Vieira, 1857: 80 e 77-78, respectivamente) a partir de, segundo a “Advertência” do primeiro tomo, manuscritos oferecidos pelo “Dr. Bento de Oliveira Cardoso, distinto jurisconsulto residente em Guimarães” (*in* Vieira, 1856: s. p.). Foram, depois, incluídos nas *Obras Escolhidas* de Vieira, organizadas por António Sérgio e Hernâni Cidade (Vieira, 1953: 221 e 222-224), segundo a lição de Seabra-Antunes, como adverte Cidade no “Prefácio” do volume⁵ – no entanto, quando estes novos editores imprimiram as décimas sobre a morte do javali seguindo a edição das *Obras Inéditas*, deram notícia de um outro testemunho manuscrito do poema que estava depositado na Biblioteca de Évora (*in* Códice CXIII, 1-21, fols. 218-219⁶) e que verifiquei não corresponder à versão de Ameno; transcreveram algumas variantes e as notas inscritas nas margens do documento, mas não se referiram à divergência mais evidente que será analisada, a da sequência das estrofes.

O soneto colheu ainda novas oportunidades editoriais, mas sempre de acordo com a lição das *Obras Inéditas* (em certos casos, com pequeníssimas alterações). Figura, por exemplo, no número d’*A Estrella Oriental* que preparava a comemoração do tricentenário do nascimento de Vieira (*A Estrella Oriental*, 1908: 1); num estudo de Henrique Gonzalez publicado na *Ilustração Brasileira* (Gonzalez, 1954: 27) sobre o texto poético e sobre a sua relação com o de autoria de Bernardo (*vide supra*); num volume que reuniu textos satíricos de vários escritores, *Humor, Humorismo e Paródia* (Becker, 1961: 39); na obra dedicada à poesia de Gregório de Matos, *A Sátira e o Engenho* (Hansen: 1989, 60-61), a propósito da composição que estabelece diálogo com o poema de Vieira.

A poesia em português e castelhano de Vieira não foi, como se verifica, objecto de grande favor. Mereceu referências críticas mínimas (para além das obras citadas, *vide* Bernucci, 1997: 90) e a sua fortuna editorial é muito reduzida. No entanto, a história da sua impressão requer atenção crítica. Por um lado, apresenta uma primeira colecção que reúne o maior número de composições, que supera todas as posteriores em número de textos poéticos, mas que não deixa conhecer o seu carácter de antologia

⁵ O conhecimento da obra oitocentista, bem como a sua utilização como fonte, são expressos por Hernâni Cidade no “Prefácio” ao volume (*in* Vieira, 1953: XVIII e XXII).

⁶ No elenco *infra* dos documentos inéditos da poesia vieirina, corresponde a b.1.

ou de acervo integral. Por outro, oferece impressões de dois poemas segundo duas lições diferentes, ambas tomadas de documentos manuscritos que não se sabe se correspondiam a autógrafos ou a cópias. Por outro, ainda, noticia a existência de uma versão inédita de uma das composições que, sendo também distinta da impressa por Ameno e não sendo autógrafa, introduz a consideração de novos elementos no conhecimento do poema.

Os problemas são, no entanto, acrescidos quando se consulta o espólio eborense mencionado por António Sérgio e Hernâni Cidade, bem como os fundos da Biblioteca Nacional de Lisboa, e se atende a duas notícias dadas pelo *Catálogo do Acervo da Biblioteca Nacional* do Rio de Janeiro (Flores, 1999: 212, n.ºs. 812-813). Nos dois primeiros arquivos, encontram-se depositados outros manuscritos com variantes dos dois poemas impressos; no brasileiro, um outro do soneto; no de Évora e no último, duas composições atribuídas a Vieira que não fazem parte da fortuna impressa da poesia do autor (no de Évora, uma sextilha à morte de D. Afonso VI, com o *incipit* “Já fuy Rey, fuy Senhor e fuy Marido”, e no outro, umas décimas que abrem com o verso “A inquisição, e Saboya” e que terão sido compostas por altura do processo inquisitorial movido contra o autor e das negociações do casamento da filha de D. Pedro II com o Duque de Sabóia). Estes documentos são os seguintes:

a. Manuscritos do soneto

a.1. *in* Códice CXIII / 1-33 d., fol. 65, da Biblioteca Pública de Évora;

a.2. *in* Códice CXIII / 2-15, fol. 214, da Biblioteca Pública de Évora;

a.3. *in* Códice 1724, da Biblioteca Nacional de Lisboa;⁷

a.4. *in* Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (*apud*. Flores, 1999: 212, n.º. 812).

b. Manuscritos das décimas sobre a morte do javali na caçada da princesa Dona Isabel

b.1. *in* Códice CXIII/1-21 d., fols. 218-219, da Biblioteca Pública de Évora;

⁷ Documento não compulsado por se encontrar em mau estado de conservação.

b.2. *in* Códice CXIII/1-30 d., fols. 268-269v., da Biblioteca Pública de Évora;

b.3. *in* Códice CXIII/1-30 d., fols. 270-270v., da Biblioteca Pública de Évora;

b.4. *in* Códice 2678, fols. 103-108, da Biblioteca Nacional de Lisboa;

c. Manuscrito da “sextilha” à morte de D. Afonso VI

Rubrica – “Na morte do Serenissimo Rey de Portugal D. Afonso 6º, fez o veneravel / e [ilegível] vezes grande P. Antº. Vieyra da / Companhia de Jesus / esta / Sextilha heroyca”;

in Códice CXIII/1-30 d., fol. 262, da Biblioteca Pública de Évora.

d. Manuscrito das décimas compostas durante o processo inquisitorial e o acordo nupcial da princesa

Rubrica – “Decimas que fez o Padre Antonio Vieira Da Companhia De Jesus no tempo em que estava suspenso o Tribunal da Santa Inquizição pello recurso dos Homens da Nação e juntamente estava ajustado o cazamento da Princesa Senhora Dona Izabel Com O Duque de Saboya”; *in* Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (*apud* Flores, 1999: 212, nº. 813).

Perante os vários problemas textuais e de autoria levantados por todos estes testemunhos, centro-me, neste estudo, nos relativos à composição que Barbosa Machado destacou como “Sete Decimas Castelhanas ao javali que matou a Senhora Princeza D. Izabel” e que foi fixada em número mais copioso de manuscritos (tanto quanto se pode saber, nesta fase da investigação sobre a poesia vieirina) e em três impressões realizadas por diferentes editores.

Décimas sobre a morte do javali:

1. Confronto dos documentos

A primeira questão levantada pelo cotejo dos vários testemunhos do poema – e que, até novos achados, não pode ser resolvida – consiste na discrepância entre a indicação do bibliógrafo setecentista relativamente ao número de estrofes do texto e o das que o formam nos restantes documentos actualmente conhecidos. Na *Bibliotheca Lusitana*, é referido por sete décimas, mas todos os outros registos o fixam com quatro conjuntos

de dez versos – a versão de 1857/1953⁸ acrescenta, na abertura, um “quarteto” que, como se verá, não deve ter feito parte do poema original.

A notícia de Barbosa Machado pode enfermar de um conhecimento indirecto da composição vieirina,⁹ mas, considerando o carácter mordaz do poema (*vide infra*), também é possível que os manuscritos e impressos transmitam uma lição truncada desconhecida do bibliógrafo.

Todos os documentos posteriores à *Bibliotheca Lusitana* apresentam um paratexto inicial que obedece a duas fórmulas distintas: uma (*vide infra* I – b.1., b.2. e b.4.) indica o acontecimento referencial¹⁰ inspirador da composição, os intervenientes na acção, a autoria do poema e as circunstâncias extra-literárias da criação poética (b.2. não inclui a alusão a estas últimas condições); a outra (*vide infra* II – b.3., 1748 e 1857/1953) assume um carácter de dedicatória (como a alusão de Barbosa Machado, embora nesta o poema seja dirigido ao javali), mencionando em primeiro lugar a princesa como destinatário e depois o sucesso protagonizado pela figura real (b.3. e 1857/1953 também apresentam o nome do autor, o manuscrito no final e os impressos no início). Respectivamente:

I.

b.1. – “Matando a Senhora Infante D. / Izabel hum javali, em Salva terra, / deu o Pe. Antonio Vieyra o seguinte / mote q ninguem quis glozar, por / se nam poder dizer na gloza o que fica / dito no mote.”

b.2. – “Matando a Sr^a. Princesa D. / Izabel hum javali de hum / tiro em Salvaterra / Pello admiravel Pe. Ant. Vieyra.”

b.4. – “Matando / A Senhora Infante / D. Izabel / hum javali Em Salvaterra / Deu / o Pe. Antonio Vieyra / o seguinte Mote / Que Ninguê quis glozar, Pela / Singularidade do verço / E pelo / Respeito do Author”.

⁸ Passo a indicar os impressos pela data de edição (o de Ameno por 1748 e os de Seabra-Antunes e Sérgio-Cidade por 1857/1953, uma vez que o de Novecentos é reimpressão do oitocentista) e os manuscritos pela letra e número com que os identifiquei no elenco *supra*.

⁹ A fonte do bibliógrafo pode ter sido a mesma dos manuscritos poéticos do irmão de António Vieira (*vide* nota 4, sobre Bernardo Vieira Ravasco), a informação do irmão do autor da *Bibliotheca Lusitana* que desempenhara funções forenses na cidade onde o jesuíta vivera boa parte dos seus dias e onde morrera (Machado, 1741: 537-539).

¹⁰ Não investigo, neste momento, a realidade histórica do facto.

II.

b.3. – “A Senhora D. Izabel Princeza de Portugal / matando de hum tiro ahum javali em / Salvaterra. / Do Padre Antonio Vieyra.”

1748 – “Á Serenissima Senhora Princeza D. Isabel, matan- / do de hum tiro a hum javali em Salvaterra.”

1857/1953 – “OBRAS POETICAS / QUE FEZ / O PADRE ANTONIO VIEIRA / Á INFANTA DONA ISABEL / FILHA DE EL-REI DOM PEDRO II. / *Na ocasião em que matou um javali em Salvaterra*” (1857) / “DÉCIMAS / à infanta Dona Isabel, filha de el-rei / Dom Pedro II, na ocasião em que matou / um javali em Salvaterra” (1953).

Dois dos manuscritos, b.1. e b.4, inserem, ainda, no paratexto, um mote constituído por versos que atribuem a Vieira, mas que se encontram igualmente (segundo a forma de b.4.) no início da segunda estrofe do poema de Bernardo Vieira Ravasco atrás referido (Pereyra da Silva, 1728: 268-269):¹¹

Salió Venus Lusitana,

Que de Apolo embidia el arte, (b.1.) / Que a Vulcano usurpa el arte (b.4.),

A ser afrenta de Marte

En fatigas de Diana.

Incluem, igualmente, uma indicação de início das décimas:

b.1. – “O mesmo Pe. V^a. fez ao dito asum- / pto as seguinte Decimaz”

b.4. – “Vendo / o Padre Antonio Vieyra / que / Ninguem glozou o sobredit°. / Mote / Elle Tambem o não quis / glozar / Mas fés ao Mesmo Asunto / As Decimas Seguintes”.

¹¹ Não é possível determinar com certeza a autoria destes versos. Ou são da lavra de Vieira e o poema de Ravasco os incorpora, ou os documentos manuscritos manifestam um equívoco autoral talvez causado pelo diálogo poético que parece ter sido cultivado pelos dois irmãos (*vide supra* o n.º. 1 do elenco dos poemas editados por Ameno).

Após estes paratextos, todos os manuscritos e impressos oferecem a composição com quatro estrofes de dez versos, excepto, como dizia, os documentos 1857/1953. Nesta versão, poema surge com um “quarteto” inicial, anterior às décimas. Contudo, comparando estes versos de abertura com os do mote dos manuscritos (ou os da estância de Bernardo Vieira Ravasco) e as respectivas indicações, verifica-se que correspondem aos de b.1. e que devem ter sido incorporados no poema impresso ou na sua fonte a partir da errada interpretação da referência contida nos paratextos dos inéditos, o de o mote constituir uma criação do jesuíta com continuidade temática nas décimas.

No conjunto dos testemunhos, o poema é desenvolvido através de duas sequências de estrofes, uma predominante (b.1., b.2., b.3. e 1748) e outra minoritária (b.4. e 1857/1953), e manifesta, ao nível lexical, duas variantes que confirmam a anterior relação das versões (as outras divergências verbais são mínimas e sem significado relevante para além da individualização das versões). A sequência mais frequente corresponde à que é formada primeiro pelas duas estâncias proferidas pelo javali e depois pelas duas do “Poeta” (utilizo os primeiros versos de cada estrofe transcritos a partir do impresso de 1748): “Yó que en la selva nasci”, “De tal mano amenazado”, “Tanta es de Dios la piedad”, “Todo Poeta se engaña”. A outra tem a mesma abertura e fecho, mas inverte as estâncias intermédias – ou seja, intercala as falas das duas figuras. As variantes lexicais encontram-se no segundo verso da primeira décima, “Por sangre, y por padre bruto” (b.1., b.2., b.3. e 1748) / “Por padre, y por sangre bruto” (b.4. e 1857/1953), e no oitavo da que inicia “Tanta es de Dios la piedad”, “Rendiendo un bruto la vida” (b.1., b.2., b.3. e 1748) / “Perdiendo un bruto la vida” (b.4. e 1857/1953).

A partir deste confronto de documentos, do qual resulta o seguinte quadro

Critérios de comparação:	Grupos de versões:	
Rubrica	b.1, b.2 e b.4.	b.3, 1748 e 1857/1953
Mote / “quarteto”	b.1, b.4 e 1857/1953	
Sequência das décimas	b.1, b.2, b.3 e 1748	b.4 e 1857/1953
Variantes lexicais relevantes	b.1, b.2, b.3 e 1748	b.4 e 1857/1953

é possível detectar duas famílias de testemunhos. Embora as duas ofereçam uma rubrica não distintiva, uma vez que os dois tipos de paratexto

(o de menção a referências relacionadas com o acto criativo e o de dedicatória) surgem com igual frequência nas versões de ambas, cada uma delas afigura-se bem diferenciada quanto aos restantes critérios. A mais numerosa (b.1, b.2, b.3 e 1748) é caracterizada por uma abertura formada pelas décimas proferidas pelo javali, com um desfecho constituído pelas do “Poeta” e pela utilização das variantes “Por sangre, y por padre bruto” e “Rendiendo un bruto la vida”. A outra (b.4 e 1857/1953), apesar de conter, na versão 1857/1953, o “cuarteto” introdutório (provavelmente, como avengei, devido a uma intervenção textual), também inicia as décimas com a alocução do javali, mas prossegue intercalando as vozes do animal e do “Poeta”, terminando como a anterior; todas as suas versões apresentam as variantes “Por padre y por sangre bruto” e “Perdiendo un bruto la vida”.

Dado que não é possível identificar nenhum destes documentos como autógrafo ou como impresso do autógrafo, não pode saber-se qual a família ou a versão mais fidedigna. No entanto, considerando o seu conteúdo e a forma (duas estrofes proferidas pelo javali e duas pelo “Poeta”, ambas dirigidas a um destinatário que não coincide com nenhum deles), é de admitir que a estrutura do poema vieirino original era a das versões que formam o grupo maioritário.

2. A composição

Em qualquer dos testemunhos, o poema desenvolve uma reflexão sobre a morte do javali na caçada real¹². Apresenta-a, não como consequência da investida da princesa, mas como efeito do acto deliberado de entrega à imolação por parte do animal. Produz, assim, a subversão do sucesso da acção da infanta, gerando o equívoco sobre a própria relação de poderes, processo que deixa entrever uma intencionalidade autoral de escarnecimento da Coroa através da filha do monarca D. Pedro II (finalidade que se compreende à luz da reconhecida falta de apoio do rei a Vieira depois da instauração do processo inquisitorial):

Fuè la hazaña singular,
Nò de quien pudo matar,

¹² O tema é comum a outras composições de diferente autoria (algumas das quais referidas por Ares Montes, 1956: 457-458 e por Bernucci, 1997: 88-90).

Mas del que supo morir.

(Estrofe IV, vv. 8-10)¹³

Logo na abertura, o javali declara, pela sua própria voz, que a sua morte correspondeu a um atitude “racional” de aceitação do infortúnio tomada com base no reconhecimento de que o tiro desferido pela infanta representava a possibilidade de libertação da condição de besta, a que o seu nascimento o votara, e de ascensão à imortalidade (conceito usado no seu duplo sentido de celebridade, inerente à realeza que o atacava, e de transcendência):

Si en la vida javalí,
Al morir fui racional,
Pues muriendo a mano tal
Fuè [...]
Que supe escoger la muerte
Para quedar immortal.
(vv. 5-10)

Na outra estância proferida por si (segunda estrofe na sequência mais frequente; terceira na outra), torna mais explícita a razão da sua morte, “[n]o quise intentar la huyda” (v. 2) para “revivir coronado” (*in* v. 4) – continuando a utilizar, sobretudo neste último verso, um léxico semanticamente ambivalente. Mas, de seguida, conceptualiza a sua decisão, convertendo-a em moralidade do episódio, bem como em valor ético universal, para os quais chama a atenção dos

Hombres, que amais el vivir,
Aprended de mi cordura,
Que nò ay vida mas segura,
Como un honrado morir.
(vv. 7-10)

¹³ Sempre que não sejam verificadas variantes lexicais, transcrevo a partir da versão de 1748.

O “Poeta”, por seu lado, eleva a escolha do javali a reflexo da unanimidade de Deus (terceira estrofe na sequência mais frequente; segunda na outra) – baseando-se no princípio teológico da salvação divina de toda a Criação¹⁴ – que doa, mesmo a um “bruto”, o acesso à “eterna glória” (v. 10). Através desta reformulação ascensional, atenua a relação da opção do animal com o poder real e instaura a sua decisão como manifesto não apenas ético, mas sobretudo religioso:

Tanta es de Dios la piedad
 Mayor de sus atributos,
 Que a los hombres, y a los brutos,
 Ha de salvar su bondad:
 Oy confirma esta verdad
 De Salvatierra la historia
 (vv. 1-6).

Na estrofe final, o “Poeta” reconhece a afronta contida na sua alocução e, por isso, pede ironicamente a indulgência da princesa invocando a falácia das palavras de todo o vate. Reitera a valorização do acto do javali, comparando a sua renúncia e o consequente enobrecimento moral e religioso à abdicação do trono de Carlos V e à sua preparação de uma digna morte. A alusão ao imperador surge através da criação de dois versos,

Que si es la mayor hazaña
 Saber del mundo salir
 (vv. 5-6),¹⁵

que evocam o título e o tema das peças *La mayor hazaña de Carlos V* (*Comedias de diferentes autores*, 1642: 239-266), de Diego Jiménez de

¹⁴ Tese anotada nos manuscritos b.1., b.2. e b.3., na margem, junto dos versos “que aloz hombrez y alos brutos / hade salvar su bondad” (transcrevo a partir de b.3.), através da inscrição “Alude ao ver/so de David / Homines et ju/menta salvabiz Domine” (*ibidem*); nota igualmente transcrita em 1953, em pé de página.

¹⁵ Referência inscrita na margem dos documentos inéditos e impresso agora citados, ao lado destes versos.

Enciso, e *La mayor hazaña de Carlos VI* (in Pina, 1656) de Manuel de Pina¹⁶ – composições dramáticas que, em registo sério, no primeiro caso, e paródico no segundo, tematizam o último período da vida do imperador, a sua renúncia ao trono (simbolicamente, aos poderes terrenos) e os seus dias em Yuste de preparação piedosa da sua morte.

Como se vê, a crítica ao Ceptro português (através da filha do monarca D. Pedro II) encontra-se bem patente na construção ideológica do poema e nos elementos de que se socorre. Mas o seu significado mordaz revela-se mais agudo se for tida em conta a figura referencial da infanta e se for considerado o mote (b.1. e b.4.) que o jesuíta terá composto (ou o irmão) anteriormente às décimas e que com elas tinha (segundo os testemunhos) relação temática. Dona Isabel, a caçadora do poema, era afinal uma princesa débil que morreu aos 22 anos, em 1690, vítima de uma saúde sempre frágil,¹⁷ e que na época do sucesso não teria sequer 17 anos (recorde-se que em 1685 foi publicado, sobre o mesmo assunto, um poema atribuído ao diplomata e conselheiro da Fazenda, Salvador Taborda Portugal¹⁸) – a mesma infanta à qual o mote alude, em espelho convexo, como Vénus (vigorosa deusa), como Apolo (poderosa e inspiradora divindade) ou Vulcano (artífice das armas dos deuses, dominador do fogo dos vulcões) e como “[...] afrenta de Marte / En fatigas de Diana”.

Não é possível saber se o poema era constituído por mais estrofes (como o descrevia Barbosa Machado), mas o carácter sarcástico das que foram transmitidas leva a considerar, como dizia, a hipótese de a referência do bibliógrafo não ter sido errónea e de o poema ter sido legado a partir de uma intervenção textual de supressão de algumas estâncias mais contundentes.

¹⁶ Esta última figura também numa colecção dramática publicada em Lisboa (*Doze comedias las mas grandiosas*, 1652).

¹⁷ Isabel Luísa Josefa foi filha única do matrimónio de D. Pedro II com a esposa do monarca anterior, Maria Francisca Isabel de Sabóia.

¹⁸ Impresso conservado na Biblioteca Nacional de Lisboa (Res. 4297//2 V) que apresenta o título *AL IAAVALI A QUIEN DIO / muerte con una bala en Salvatierra / la Serenísima Princesa de Portugal* e a referência: “Parmi d’Imprimer, Fait ce 5. Avril 1685. DE LA REYNIE”. Como adiante se verá, esta composição surge publicada, noutra versão, n’*A Fenix Renascida* como um poema de Jerónimo Bahia (Pereyra da Silva, 1718: 64-67).

3. O contexto literário epocal do poema

Segundo os paratextos manuscritos nos quais o mote se encontra, o tema que as décimas desenvolvem não obteve o acolhimento poético dos que participavam na tertúlia poética onde elas foram compostas (*vide supra*). As rubricas aludem mesmo a uma relutância, por parte dos outros contendores, ao desenvolvimento da sugestão poética do jesuíta.¹⁹

Contudo, apesar dessas notas e como já se viu, a composição de Vieira sobre o tema da morte do javali não aparece isolada no universo literário do Barroco português. O próprio Vieira compôs três sonetos, um em português e dois em castelhano (*vide supra* os n.ºs. 7-9 do elenco dos textos poéticos em línguas vulgares impressos Ameno), embora sem a tonalidade mordaz das décimas. Em 1685, apareceu o já citado poema com autoria atribuída a Salvador Taborda Portugal – composição que volta a surgir n' *A Fenix Renascida*, noutra versão e como sendo da lavra de Jerónimo Bahia (Pereyra da Silva, 1718: 64-67)²⁰ e o irmão de Vieira, Bernardo, também escreveu, como referi anteriormente, o poema “Á Senhora D. Izabel Princesa de Portugal havendo morto em Salvaterra hũ Javali com hũ tiro” (Pereyra da Silva, 1728: 268-269).²¹

O poema de Vieira também não se encontra em situação de invulgaridade porque manifesta reflexos criativos de duas influências epocais que não são difíceis de admitir. Por um lado, revela a inspiração gongórica que marcou de forma iniludível a criação literária barroca em Portugal

¹⁹ O motivo do silêncio gerado pelo mote é apontado por b.4. sob roupagem metalinguística (a invulgaridade dos versos e o prestígio do autor), mas depois é atribuído a razões pouco divergentes da explicação de b.1. que sugere motivações ideológicas, pois adverte que o próprio autor não o retomou senão através das décimas.

²⁰ Esta versão intitulada “A un javali muerto com una bala por la Serenissima Princesa de Portugal” (Pereyra da Silva, 1718: 64-67) não inclui a nona estrofe do poema de 1685, iniciada com “Sy la misma belleza” e apresenta as seguintes variantes nas estâncias que indico pelo primeiro verso: “Fin a su vida puso”, no 5.º verso, “Que a mayores [...]”; “De sus ojos los rayos”, no 4.º verso, “[...] desmayos”; “Tu javali en la llama”, no 2.º verso, “[...] hizo [...]”; “Ó bien afortunado” (este primeiro verso, surge na outra versão como “Ó bien aventurado”), os seus 5.º e 6.º versos são completamente distintos, “Oh mil vezes dichoso, / Que encôtraste en la muerte nõbre honroso”.

²¹ O estudo comparativo destes e de outros poemas portugueses e espanhóis de diferentes autores com temática afim fará parte de um trabalho que apresentarei em breve.

(Ares Montes, 1956); refiro-me, por exemplo, à do soneto de don Luis, “De un javalí que mató en el Pardo el Rey Nuestro Señor” (Góngora, 1985: 108-109) composto, provavelmente em 1621, sobre a imortalidade adquirida por um javardo em consequência da sua morte às mãos de uma figura real. Por outro, exprime os favores de um género, a fábula, que o Barroco redescobriu e cultivou pela mão de Francisco Manuel de Melo, Manuel Bernardes e Soror Maria do Céu (Pereira, 2003: 110-117; Augusto, 2005; Fiadeiro, 2005), entre outros.

Nas décimas, não se reconhece o sentido de encómio real do soneto de don Luis (excepto, em certa medida, nalguns versos do javali) e o do correlativo menosprezo do javardo (“[a]mbiciosa la fiera colmilluda”, v. 9), nem o estilo ou a linguagem cultos do poema. No entanto, é evidente a sua afinidade temática, a semelhança do episódio aludido (uma caçada real), da atitude do animal (a sua deliberada submissão à investida para aceder à dignidade, dizendo o soneto, “admitió la asta, y su más alta gloria / en la deidad solicitó de España”, vv. 10-11), a dos intervenientes (um javali e uma personagem majestática) e a da juventude das figuras humanas (a infanta portuguesa e o “garzón real”, v. 6) – analogias que são utilizadas para construir a paródia.

No poema de Vieira, verifica-se igualmente a repercussão da criação fabulística que o século XVII desenvolvia no contexto da produção alegórica, moralizadora e política, uma vez que, ao longo das suas estrofes, instaura um universo poético-narrativo maravilhoso, no qual um animal irracional assume voz, para através da ficção de tonalidade lúdica actualizar princípios éticos e persuadir os homens a observá-los – como definia o género um dos tradutores portugueses que nos finais do século voltava a oferecer as fábulas de Esopo (Vidigueira, 1791: p. IV).

4. Conclusões

Não é possível saber se alguma das versões actualmente conhecidas das décimas corresponde à composição original de Vieira – talvez esta tivesse sido formada por mais estrofes intermédias a cada uma das falas das duas figuras, dado que, do ponto de vista do conteúdo, as que podem ser lidas parecem ser as primeiras e as últimas proferidas pelas duas personagens poéticas. Mas considerando o cotejo elaborado, é de admitir que a sua estrutura fosse constituída por estâncias proferidas primeiro pelo javali e depois pelo “Poeta” e não contemplasse o “quarteto” inicial apresentado pela versão de 1857/1953, o qual corresponde ao mote aludido

pelos paratextos (ou aos versos de Bernardo Vieira Ravasco) e se reveste de uma linguagem de referência mitológica sem qualquer reflexo nas décimas.

Com maior certeza, pode afirmar-se (atendendo aos testemunhos) que o poema original terá obedecido a uma intencionalidade crítica (evidente, sobretudo, nas estrofes proferidas pelo “Poeta”) ditada, provavelmente pelo agastamento do autor em relação a D. Pedro II, e a uma finalidade edificante, comuns à restante obra de Vieira – propósitos que o autor habilmente exprimiu, quer utilizando os recursos da fábula e estabelecendo uma relação paródica com o tema do soneto de Góngora, quer invocando o princípio teológico da salvação divina de toda a sua Criação e aludindo ao exemplo do imperador Carlos V.

As fontes e os artifícios que podem ser conhecidos da composição vieirina reflectem a personalidade literária do autor, particularmente a sua formação culta, a sua mestria e intencionalidade criativa. Mas só o confronto destas conclusões com o estudo dos outros poemas, nas versões impressas e manuscritas, poderá valorizar devidamente a faceta de Vieira-poeta, assim como a recepção da sua poesia manifestada nas várias cópias, como escrevia Fritz Smulders a propósito dos manuscritos apócrifos da obra sermonística do autor (Smulders, 1997: 61).

Bibliografia citada

I. Activa

A Estrella Oriental, 1908: Anno 39, Nº. 5, 1 de Fevereiro.

BECKER, Idel (org.), 1961: *Humor, Humorismo e Paródia*, Rio de Janeiro, Editora Brasiliense.

GÓNGORA, Luis, 1985: *Sonetos Completos*, ed., introd. y notas de Biruté Cipliauskaitė, Madrid, Castalia.

PEREYRA DA SILVA, Mathias (ed.), 1718: *A Fenix Renascida ou Obras dos Melhores Engenhos Portuguezes*, III, Lisboa Occidental, Na Officina de Joseph Lopes Ferreira.

_____, 1728: *A Fenix Renascida ou Obras dos Melhores Engenhos Portuguezes*, V, Lisboa Occidental, Of. de Antonio Pedrozo Galraõ.

VIEIRA, P. António, 1735: *Cartas do P. Antonio Vieyra da Companhia de Jesus*, III, Lisboa Occidental, Na Off. da Congregação do Oratório.

_____, 1748: *Voz Sagrada, Política, Rhetorica, e Metrica ou Suplemento às Vozes Saudosas da eloquencia, do espirito, do zelo, e eminente sabedoria do Padre Antonio Vieira da Companhia de Jesus, Prégador de*

S. Magestade, e Príncipe dos Oradores Evangelicos [...], Lisboa, Na Officina de Francisco Luiz Ameno, Impressor da Congregação Cameraria da S. Igreja de Lisboa.

_____, 1856: *Obras Inéditas do Padre Antonio Vieira*, I, Lisboa, Editores, J. M. Seabra & T. Q. Antunes.

_____, 1953: *Obras Escolhidas do Padre Antonio Vieira*, prefácio e notas de António Sérgio e Hernâni Cidade, VII, Lisboa, Livraria Sá da Costa – Editora.

2. Passiva

ARES MONTES, José, 1956: *Góngora y la poesía portuguesa del siglo XVII*, Madrid, Gredos.

AUGUSTO, Sara, 2005: “A multiplicação das fábulas na ficção narrativa de Soror Maria do Céu”, *Forma Breve*, n.º 3, *A Fábula*, Universidade de Aveiro, pp. 121-133.

BERNUCCI, Leopoldo M., 1997: “Disfraces gongorinos en Manuel Botelho de Oliveira”, *Cuadernos hispanoamericanos*, n.º 570, diciembre, pp. 73-94.

Comedias de diferentes autores. Parte treinta y tres de doze comedias famosas de varios autores, 1642: Valencia, Claudio Mace.

Doze comedias las mas grandiosas que hasta aora han salido, de los mejores, y más insignes poetas, [1652?]: [Lisboa, En la officina Craesbeeckiana?].

FIADEIRO, Paula, 2005: “Fábulas e efabulações no moralista D. Francisco Manuel de Melo”, *Forma Breve*, n.º 3, *A Fábula*, Universidade de Aveiro, pp. 135-158.

FLORES, Luiz Felipe Baêta Neves (org.), 1999: *Padre Antônio Vieira. Catálogo do Acervo da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Fundação Biblioteca Nacional.

GONZALEZ, Henrique, 1954: “Um soneto satírico do Padre Antonio Vieira”, *Ilustração Brasileira*, Ano XLV, n.º 225, Janeiro-Fevereiro, pp. 26-27.

HANSEN, João Adolfo, 1989: *A Sátira e o Engenho. Gregório de Matos e a Bahia do Século XVII*, São Paulo, Secretaria de Estado da Cultura – Companhia das Letras (2ª. ed., 2004).

MACHADO, Diogo Barbosa, 1741: *Bibliotheca Lusitana, Historica, Critica e Cronologica*, I, Lisboa Occidental, Officina de Antonio Isidoro da Fonseca (edição fac-similada, Coimbra, Atlântida, 1965).

PAIVA, José Pedro (coord.), 1999: *Padre Antônio Vieira, 1608-1697. Bibliografia*, Lisboa, Ministério da Cultura, Biblioteca Nacional.

- PEREIRA, Luciano José dos Santos Baptista, 2003: *A Fábula em Portugal. Contributos para a história e caracterização da fábula literária* [Tese de Doutoramento], Lisboa, Universidade Nova de Lisboa.
- PINA, Manuel de, 1656: *Chanças de ingenio y dislates de la Musa...*, [Amesterdão], s.n.
- SILVA, Innocencio Francisco da, 1858: *Diccionario Bibliographico Portuguez*, I, Lisboa, Na Imprensa Nacional.
- _____, 1859: *Diccionario Bibliographico Portuguez*, II, Lisboa, Na Imprensa Nacional.
- SMULDERS, Fritz, 1997: “Tradições manuscritas na obra de António Vieira”, in VIEIRA MENDES, Margarida, Maria Lucília Gonçalves PIRES e José da Costa MIRANDA (org.), *Vieira Escritor*, Lisboa, Cosmos, pp. 53-63.
- VIDIGUEIRA, Manuel Mendes, 1791: *Fabulas de Esopo*, Lisboa, Typographia Rolandiana.

Vieira Político e Diplomata

A “LÁBIA” DO PADRE ANTÓNIO VIEIRA AO SERVIÇO DA TOLERÂNCIA

Artur Anselmo

(CHC/Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa)

Quando, em Fevereiro de 1641, chega à Bahia a notícia dos acontecimentos da Restauração, organiza-se uma delegação do Brasil para manifestar fidelidade a D. João IV. Juntamente com o seu colega jesuíta Simão de Vasconcelos, é o Padre António Vieira encarregado de acompanhar o filho do vice-rei do Brasil. Chegado a Lisboa na pujança das suas energias físicas e intelectuais (tem então 33 anos), Vieira não tarda a entrar na Corte e, graças à simpatia com que é acolhido pelo novo rei, facilmente conquista a celebridade: como pregador, conselheiro régio e embaixador. Até 1652 (ano em que volta ao Brasil, mas ainda não em definitivo), pode dizer-se que soma êxitos atrás de êxitos: pregador da Casa Real a partir de 1644, conselheiro para os assuntos brasileiros, enviado por D. João IV (em missão diplomática não oficial, mas nem por isso menos importante) a França, Holanda e Itália, participa nas mais delicadas negociações para assegurar a independência de Portugal e a conquista dos territórios ultramarinos perdidos durante a dominação filipina. Considerando que o problema central do país é a recuperação da estabilidade financeira (sem a qual nenhuma profecia de grandeza teria sentido – e Vieira, não o esqueçamos, vê em D. João IV uma espécie de reincarnação de D. Sebastião...), defende, logo em 1643, o regresso e o perdão dos Judeus. Durante a sua visita à Holanda, três anos depois, convive de perto com os principais representantes da “nação” judaica expulsa de Portugal, mais se arreigando no seu espírito a ideia de que, para enfrentar as dificuldades materiais do Tesouro, o monarca português deve ser clemente para com os Judeus. Acresce, segundo Vieira, que estes são vítimas de uma perseguição odiosa à face do direito comum e da lei divina.

A questão dos Judeus assume, no contexto biográfico de Vieira, a maior importância, pois nascem daí as suas profundas divergências com o Santo Ofício. Tomando a defesa da raça proscrita, em três *Petições* dirigidas a D. João IV, o padre jesuíta sustenta, entre outros pontos, os seguintes:

1º – Portugal precisa do contributo dos Judeus para fazer face às despesas da guerra com Castela;

2º – Não há incompatibilidade de um gesto de perdão geral com a doutrina da Igreja;

3º – Se o país abre as portas a mercadores estrangeiros, sem cuidar de saber se são católicos ou heréticos, é justo que não as feche aos Judeus portugueses;

4º – A Igreja Católica não pode esquecer que eram Judeus muitos dos seus fundadores;

5º – A Inquisição deve ser moralizada, tornando “abertas e publicadas” as acusações que faça e dando aos réus a possibilidade de conhecerem os seus denunciante;

6º – É arbitrária a confiscação dos bens dos Judeus perseguidos pela Inquisição e é escandaloso que, mesmo depois de absolvidos, os acusados fiquem despojados do que lhes pertence;

7º – O confisco não deverá, em caso algum, atingir bens comprometidos no comércio português;

8º – É abusiva e deve ser anulada a distinção entre “cristãos velhos” e “cristãos novos”: a Inquisição passará a preocupar-se com a fé e não com o sangue das pessoas.

No ponto de vista económico, a isenção do fisco aparecia, no pensamento de Vieira, como fórmula adequada e simples para se promover a criação de uma Companhia de Comércio para o Brasil. Em 1649, depois de intensas negociações para fazer regressar Pernambuco à soberania portuguesa (e Vieira não se livrou de ser acusado de ambiguidade, por chegar a propor uma solução favorável às pretensões da Holanda), a Companhia foi constituída, tendo como suporte financeiro capitais de cristãos-novos. Mau grado a oposição do Santo Ofício, esses capitais foram isentos de confiscação e ajudaram a tornar realidade a libertação de Pernambuco (1654).

Envolvido na complicada teia de interesses europeus em que se jogava a sobrevivência de Portugal, não pudera Vieira impedir que os seus inimigos procurassem por todos os meios ofuscar e denegrir a imagem criada no estrangeiro. Em vez de ser recebido com as honras devidas a um diplomata incansável na defesa da política portuguesa, António Vieira

sentiu que a sua influência na corte diminuiria consideravelmente. Isso explica que tenha decidido, em 1652, retomar as suas tarefas de missionário, aproveitando o pretexto de os Jesuítas desejarem restaurar as antigas missões do Maranhão.

“Eu agora começo a ser religioso e espero na bondade divina” – escrevia Vieira ao príncipe-herdeiro (D. Teodósio). Com semelhante propósito, instalou-se em São Luís do Maranhão e dedicou o melhor do seu esforço à evangelização dos Índios. Estes, abandonados à sua triste sorte, eram vítimas de todo o tipo de prepotências: raros colonos respeitavam as leis e a maior parte deles comportava-se como gente bárbara, devoradora e depredadora. No famoso *Sermão de Santo António*, pregado em 13 de Junho de 1654, a propósito dos peixes que se devoram uns aos outros, fustiga Vieira a ganância dos poderosos, e não se pode deixar de ver aí a defesa implícita do Índio desprotegido: “A maldade é comerem-se os homens uns aos outros, e os que a cometem são os maiores, que comem os pequenos”. Entendendo que a Coroa deveria tomar sob a sua directa responsabilidade o problema dos Índios, Vieira embarca para Lisboa.

Dois dos seus melhores sermões – o *Sermão da Sexagésima* e o *Sermão do Bom Ladrão* – são proferidos em Lisboa, enquanto aguarda que o rei D. João IV, atacado de doença grave, esteja em condições de o receber. No primeiro, Vieira justifica-se de ter regressado ao conforto da vida lisboeta da corte, explicando que, tal como o semeador do Evangelho, também o missionário, por vezes, precisa de sair da sua casa para obter melhores frutos; no segundo, ataca sem reboço todos quantos usam do seu poder para roubar o que podem. Em ambos os casos, é fácil de estabelecer um paralelo com a situação pessoal de Vieira, o semeador de uma seara votada ao abandono e ao latrocínio. Para pôr cobro aos desmandos, impunha-se obter do rei legislação e meios adequados à defesa da liberdade dos Índios. Assim, logo que D. João IV melhorou, António Vieira pediu-lhe as providências necessárias: assentou-se então que só o rei poderia desencadear hostilidades contra os Índios; que os Jesuítas ficariam responsáveis pela direcção administrativa das aldeias índias; que, em Lisboa, uma Junta das Missões vigiaria a aplicação da nova legislação; finalmente, que o Maranhão teria um governador de nomeação régia.

Estava tudo mais ou menos certo no papel, mas as coisas começaram a correr de maneira bem diferente na prática. De facto, embora o número de aldeias índias da Companhia de Jesus fosse já de meia centena, os colonos protestavam e exigiam que os Jesuítas cuidassem apenas das tarefas espirituais: a pretexto de que as fazendas careciam em absoluto da mão-de-obra índia acolhida à protecção dos padres da Companhia, não falta-

vam colonos a agitar a população de São Luís. A dificuldade de manter a ordem, agravada pela morosidade das comunicações, pelo isolamento e até pelo anti-jesuitismo de alguns clérigos (os Carmelitas, por exemplo), levou o governador a desistir do seu intento pacificador. Ainda por cima, em 1656 morria D. João IV. E a regente D. Luísa (o príncipe-herdeiro falecera três anos antes), por ter problemas mais urgentes a resolver em Lisboa, não podia dar ao assunto dos Índios a importância que merecia. Resultado: Vieira é obrigado a embarcar para metrópole, em 1661, depois de, em vão, ter procurado refúgio no Pará.

Apesar de bem acolhido pela rainha (que o convidou a pregar na Capela Real), António Vieira ficará cada vez mais só. O seu sebastianismo, exacerbado pelos acontecimentos nacionais, transmutara-se numa espécie de fanatismo mirabolante: do sertão brasileiro enviara (em 1659) uma carta para D. André Fernandes, presidente da Junta das Missões, que a Inquisição, na hora própria, não deixaria de aproveitar e explorar. Documento patético, cujo sentido literal interessava aos inquisidores como prova da perturbação mental de Vieira, essa carta dizia o seguinte:

O Bandarra é verdadeiro profeta. O Bandarra profetizou que el-rei D. João IV há-de obrar muitas coisas que ainda não obrou nem pode obrar senão ressuscitando. Logo, el-rei D. João IV há-de ressuscitar.

Com o golpe palaciano do Conde de Castelo Melhor, através do qual o príncipe D. Afonso VI, notoriamente débil e incapaz, foi proclamado rei (1662), a Companhia de Jesus perdeu muita da sua força interna. Vieira apagou-se e decidiu voltar à redacção de uma obra tão polémica como profética – a *História do Futuro* –, cujos primeiros capítulos começara a escrever em 1649.

Instalado no Porto e depois em Coimbra, Vieira era, cada vez mais, objecto da animosidade da Inquisição. Chegara, enfim, o momento que os censores do Santo Ofício há muito aguardavam, nada valendo ao padre jesuíta a invocação de serviços prestados à Coroa numa época difícil da política nacional. A pretexto da carta para D. André Fernandes, atrás referida, os inquietadores interrogaram-no duas vezes em 1663, após o que decidiram processá-lo. Tudo parece indicar que o réu estava mais interessado em continuar a redacção da *História do Futuro* – na qual trabalhava febrilmente, com risco da própria saúde – do que em responder aos libelos acusatórios da Inquisição. Chamavam-lhe “heterodoxo”, a pretexto de que se deixara envolver num profetismo sem nexos, popularucho e cabalístico, onde as profecias do Bandarra se combinavam com duvidosas

interpretações do texto bíblico, mas Vieira teimava em acreditar nessas visões: o Império de Cristo era, em seu entender, o outro nome do Império Português. Por doença declarada, mas também por obstinação, o réu não respondeu de pronto às objurgatórias do Santo Ofício, adiando quanto pôde a sua defesa, talvez na esperança de que o deixassem em paz. Por fim, como as ameaças começavam a ser cada vez mais insistentes, redigiu o Padre António Vieira uma petição ao Santo Ofício e, depois, duas extensas *Representações*, em que sustentava a ortodoxia das suas teses. No termo de um longo processo, o tribunal da Inquisição, reunido em Coimbra nos fins de 1667, condenou-o a reclusão perpétua numa casa ou num colégio da Companhia de Jesus, sem direito a falar em público. A residência que lhe fixou (a casa do noviciado da Cotovia) trouxe-o de novo para Lisboa.

Aparentemente, terminara a carreira fulgurante de Vieira. Porém, os acontecimentos políticos de 1668, que puseram termo ao reinado efectivo de D. Afonso VI (o rei, deposto, era substituído pelo príncipe D. Pedro, futuro rei D. Pedro II), alteraram a sorte do condenado. Este foi então posto em liberdade e, embora sem direito à reabilitação, pôde partir para Roma, em serviço da Companhia. Aí esteve seis anos, adquirindo depressa fama de grande pregador: nessa qualidade, privou com a rainha Cristina da Suécia (de quem foi confessor) e tomou parte em acalorados debates retóricos. Desejando o papa Clemente X suavizar os costumes da Inquisição, prontificou-se o Padre Vieira a colaborar nas *Notícias Recônditas* (1673), documento onde se denunciavam as arbitrariedades inquisitoriais; ao mesmo tempo, não desistia de lutar em favor dos cristãos-novos. Em resultado desta actividade, conseguiu obter, em 1675, um breve pontifício que lhe dava imunidades vitalícias perante o Santo Ofício. Nesse ano regressou a Portugal.

Ocupando-se então a preparar a edição dos seus *Sermões* (cujo 1º volume saiu em 1679), Vieira sentiu que não tinha em Portugal ambiente favorável. Daí a decisão de voltar para o Brasil, desta vez para sempre: em 1681 (precisamente quarenta anos depois de vir a Portugal oferecer os seus préstimos à Restauração) embarcava para a Bahia. Viveu ainda até 1697 – data da sua morte –, ocupado, principalmente, em duas tarefas do seu agrado: a redacção da grande *História do Futuro*, que não chegou a concluir, e a luta pela liberdade dos Índios.

Das poucas cartas que escreveu nos últimos anos da sua vida, uma delas pode considerar-se testamentária. Referimo-nos à missiva enviada ao Conde da Ericeira, em 23 de Maio de 1689, em resposta a um passo da

História do Portugal Restaurado, onde D. Luís de Meneses (o 3º Conde da Ericeira e autor dessa obra) se referia ao Padre Vieira como “sujeito em quem concorriam todas as partes necessárias para ser contado pelo maior pregador do seu tempo”. Até aí, tudo bem. Simplesmente, aludindo à actividade diplomática de Vieira, atrevera-se D. Luís a pôr-lhe restrições do seguinte teor:

porém, como o seu juízo era superior, e não igual, aos negócios, muitas vezes se lhe desvaneceram, por querer tratá-los mais subtilmente do que os compreendiam os príncipes e ministros com quem comunicou muitos de grande importância.

Lida ontem ou lida hoje, convenhamos que a frase de Ericeira, na sua ambiguidade, destila algum veneno sobre as diligências que Vieira fizera em nome do rei D. João IV. Razão de sobra para merecer resposta adequada.

Antes de entrar na matéria propriamente dita dos tais “negócios” que “se lhe desvaneceram” (isto é, em que foi perdedor), começa Vieira por explicar o motivo de ter sido escolhido como embaixador itinerante de D. João IV às cortes de França e da Holanda:

O fundamento e o fim, por que S. M. me mandou a estas duas cortes, foi porque não estava satisfeito dos avisos pouco coerentes que lhe faziam os dois embaixadores de França e Holanda, e quis que eu, em uma e outra parte, me informasse do estado de nossas coisas com toda a certeza, sinceridade e desengano, o que os embaixadores não faziam, querendo, com bom zelo, antes agradecer que entristecer, que era a moeda que então corria, tão falsa como perigosa.

E quanto aos negócios que “se lhe desvaneceram” (ou “frustraram” ou “baldaram”, como ensinam os dicionários da época), que negócios eram esses? Essencialmente, os seguintes:

1º – A proposta de Vieira para a criação das companhias mercantis, uma oriental (da Índia) e outra ocidental (do Brasil), para que Portugal pudesse sustentar a guerra em Castela sem despesas para a Fazenda Pública. Não foi avante o projecto da Índia, mas – como dissemos atrás – constituiu-se a do Brasil, com capitais dos Portugueses emigrados à força para o Norte da Europa.

2º – O pedido de autorização para que as plantas da Índia fossem cultivadas no Brasil. Respondeu D. João IV – lembrava Vieira – “que lhe parecia muito bem o arbítrio e que o tivéssemos em segredo até seu tem-

po, pelos embaraços com que de presente se achava”. Mas não tardou que a canela e a pimenta fossem introduzidas no Brasil; em carta para Roque da Costa Barreto, redigida na Bahia no ano de 1683, informava Vieira:

(n)este vale onde vivo e onde me não deixam viver, temos hoje nele quatro plantas de canela bem arreigadas, e a que V. S^a. deixou, tão crescida em ambos os troncos que já se pode chamar árvore. De pimenta há dez ou doze que já vão trepando pelas estacas a que se arrimam...

3º – Os receios e a cautela que a tomada do porto de Dunquerque pelos Franceses suscitava no espírito de Vieira, uma vez que, afastados daí os piratas que ameaçavam os Holandeses, estes passavam a dispor de uma armada desocupada e pronta a seguir para o Brasil. Interrogado pelo rei sobre o que fazer nessa emergência, respondeu Vieira que, por intermédio dos Judeus favoráveis à causa da independência de Portugal, poderiam encomendar-se quinze fragatas, contra o pagamento de trezentos mil cruzados

e que [dizia Vieira] esta quantia se podia tirar facilmente lançando S. M. um leve tributo sobre a frota, que poucos dias antes tinha chegado, opulentíssima de mais de quarenta mil caixas de açúcar, o qual no Brasil se tinha comprado muito barato, e em Lisboa se vendia por subidíssimo preço; e, pagando cada arroba um tostão ou seis vinténs, bastaria para fazer os trezentos mil cruzados.

É neste ponto que surge uma referência explícita à lábia de Vieira:

Disse-me El-rei que lhe pusesse tudo em um papel, sem lábia, que foi o termo de que usou S. M.

O assunto morreu, porque os ministros de D. João IV acharam que “o negócio estava muito cru”. Mas, como chegassem a Portugal notícias de novas fortificações holandesas, que punham em perigo a Bahia, as coisas mudaram de figura:

...e não se passaram seis meses, quando El-rei, muito de madrugada, me mandou chamar de Carcaveles, onde estava convalescente, a Alcântara. Fui, e as palavras com que S. M. me recebeu foram: “Sois profeta; ontem à noite chegou caravela da Bahia com um padre da Companhia chamado Filipe Franco, e traz por novas ficar Sigismundo [comandante das forças militares holandesas] fortificado em Taparica. Que vos parece que façamos?” Respondi:

“O remédio, senhor, é muito fácil. Não disseram os ministros a V. M. que aquele negócio era muito cru? Pois os que então o acharam cru cozam-no agora”.

D. João IV manda então reunir o Conselho de Estado, que, em manifesta aflição, sugere se recorra ao empréstimo de trezentos mil cruzados. Apertado de todos os lados, o rei volta a aconselhar-se com Vieira, que, sobre ser irónico, era sobretudo patriota. Entra o Padre, então, em contacto com o famoso banqueiro Duarte da Silva e o dinheiro aparece.

4º – A profunda convicção (tanto no espírito de Vieira como na inteligência do rei D. João IV) de que era preciso fazer a paz com os Holandeses para salvar Pernambuco, pois o estado de guerra só contribuía para enfraquecer as já debilitadas forças navais portuguesas perante um inimigo incomensuravelmente mais apetrechado.

O isolamento de Vieira, no fim da sua longa vida, não é senão uma nota de profunda coerência com este espírito de independência e de realismo, mesmo nas situações mais críticas. Por isso, a sua última carta para Portugal, escrita da Bahia para Sebastião de Matos e Sousa, vale como despedida:

Das cousas públicas não digo a V. M.^{ce} mais que ser o Brasil hoje um retrato e espelho de Portugal, em tudo o que V. M.^{ce} me diz dos aparatos de guerra sem gente nem dinheiro, das searas dos vícios sem emenda, do infinito luxo sem cabedal e de todas as outras contradições do juízo humano.

E a concluir:

Mas de cá escrevem-se mentiras e de lá responde-se com lisonjas, e neste voluntário engano está fundada toda a nossa conservação.

Convenhamos que o Vieira-diplomata, de profundas convicções mas de espírito tolerante, era também um excelente psicólogo.

DUAS MARGENS DO ATLÂNTICO, UMA SÓ LÍNGUA; O PRAGMATISMO DIPLOMÁTICO DE VIEIRA

Cristina Montalvão

(CHC/Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa)

Esta intervenção no âmbito do *Congresso Internacional Padre António Vieira, O Tempo e os seus Hemisférios*, em boa hora prolongado e registado pela publicação das respectivas actas, surgiu por extensão das minhas funções como Secretária-Geral da Associação das Universidades de Língua Portuguesa (AULP). Embora sempre disponível para participar nas actividades culturais da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, como Professora desta instituição, esta intervenção naquela qualidade em particular, carece de justificação e ampliação de sentido.

Por um lado, a AULP tem por missão intrínseca e inelutável apoiar e estar presente em todas as manifestações culturais da língua portuguesa. Mas nesta em especial. Vieira, português e brasileiro, de coração, sentido e vivência, é a par de outras figuras da cultura portuguesa, exemplificativa dessa comunhão que impõe o espírito e a língua, ao território e à matéria.

Repensar a orientação do protagonismo atlântico, independentemente de limites geográficos ou histórico-culturais, é reavivar as visões do mundo e da liberdade sem fronteiras, que todas as teses *proféticas* e *imperialistas*, longamente presentes na história cultural portuguesa, partilham.

À semelhança de Vieira, mas antes dele, Fernão Lopes e Camões, como depois dele, Fernando Pessoa ou Agostinho da Silva, todos participam do espiritualismo e do providencialismo genuinamente portugueses, comungam de um desejo de redenção, que parte da crítica das instituições dominantes do seu tempo. Ao Portugal «real» projectam um passado exemplar e um futuro que se deseja brilhante.

São as pontes construídas por António Vieira entre o atlântico, físico e anímico, explorando as duas grandes dimensões da comunidade lusófona, Portugal e Brasil, em que se cruza a real dependência com a ânsia de infinito e totalidade, que justificam o interesse por Vieira.

Por outro lado, o acima exposto justificou ainda que a Associação das Universidades de Língua Portuguesa se associasse às comemorações do Ano Vieirino, denominação utilizada para designar o programa relacionado e comemorativo que assinala o seu nascimento em 1608. Para o efeito, tendo tido conhecimento, por intermédio da então Presidente do Instituto Camões, Simonetta Luz Afonso, do programa que decorria no Centro de Estudos de Filosofia, da Universidade Católica Portuguesa, dirigido por Manuel Cândido Pimentel, em que, sob a coordenação científica de Arnaldo do Espírito Santo, se estavam a fixar os textos e notas, dos Sermões do Padre António Vieira, a AULP veio a adquirir três desses sermões, cuja fixação de texto estava já terminada, para os editar, numa publicação ricamente ilustrada pelo Mestre João Alvim, cujos serviços contratou.

Assim, foi possível dar à estampa uma nova versão dos *Sermões de S. António aos Peixes*, *Sermão da Sexagésima* e do *Sermão do Diabo Mudo*. Esta edição que contou com o apoio da Fundação Luso-Brasileira, do Instituto Camões, da Universidade do Algarve e da Universidade Estadual Paulista, foi ainda subscrita pela ANDIFES (Associação Nacional dos Dirigentes das Instituições Federais de Ensino Superior) do Brasil e finalmente com os fundos da própria AULP, foi possível lançá-la no Brasil, no XVIII Encontro das Universidades de Língua Portuguesa, em Brasília, no passado mês de Setembro. E, por ocasião deste Congresso, brindar com um exemplar, os conferencistas convidados presentes.

As razões apontadas não só justificam a minha presença como ainda que a minha comunicação, e em consequência este texto, se reporte essencialmente a esta edição, e ao que de novo ela comporta nesta matéria.

Assim, além de agradecer o convite, e cumprimentar a organização, felicitando-a pelas múltiplas perspectivas que o programa permitiu desenhar em torno da mítica figura do Padre António Vieira, gostaria antes de mais de salientar o gigantismo da sua obra, com o rigor com que o fazem Arnaldo Espírito Santo e Manuel Cândido Pimentel, na Introdução àquela edição.

O Padre António Vieira passou à escrita 203 sermões. Ainda em sua vida foram publicados 190, cuja edição organizou e vigiou. O grande conjunto é constituído por 182 sermões, que representam realmente a grande obra da sua carreira de pregador. Estes foram agrupados por ele

próprio em 12 tomos, que vieram a lume entre 1679 e 1699. O último preparado em estado de quase cegueira, seguiu para o impressor de Lisboa no mesmo barco que levava a notícia do seu falecimento, aos 89 anos, a 18 de Julho de 1697. Um pouco à margem deste projecto, Vieira publicará um volume, não numerado, com três sermões, que veio a ser considerado o tomo XIII.

Ainda antes de vir a público o primeiro dos 12 tomos, Roma e Madrid viram impressos, respectivamente em italiano e em espanhol, no ano de 1676, um volume com cinco sermões, ou melhor, discursos, pregados para delícia intelectual e «divertimento espiritual», como diz Vieira, do círculo que se reunia no palácio da Rainha Cristina da Suécia.

Destes sermões fez Vieira uma tradução em 1692 que, acrescida de mais três peças, veio a sair impressa em Lisboa, no ano de 1710, na oficina de Valentim da Costa Deslandes, filho de Michel Deslandes e neto de João da Costa, ambos impressores de obras de Vieira, e acabou por formar o tomo XIV.

É já de 1748 a edição do tomo XV, que o Padre André de Barros deu à estampa, agregando várias peças inéditas que Vieira não concluiu nem seleccionou para o seu projecto de edição em 12 volumes¹.

Desde logo, a singularidade de Vieira faz-se sentir nesta sua organização, no empenho, na dimensão e na consciência da divulgação da sua obra, da qual é auto consciente em vida. À monumentalidade da obra contrapõe-se muitas vezes a singeleza da mensagem, como salienta, João Guerreiro, no prefácio à edição a que nos referimos.

Originário de uma família humilde, marcada pela mestiçagem, António Vieira circulará no seu mundo associando parte substancial da sua acção à crítica social, utilizando os sermões, normalmente de conteúdo metafórico, como principal instrumento de influência, de persuasão e de transmissão consciente das suas ideias.

O exemplo da sua acção permite-nos sublinhar concepções de interculturalidade, de pedagogia activa, de pragmatismo diplomático e de respeito pela dignidade da pessoa humana, seguramente desajustadas na época em que Vieira viveu, mas que hoje fazem parte

¹ Sobre esta informação detalhada e ampliada da obra do Padre António Vieira, confira a obra referida editada pela AULP, na *Introdução*, de Arnaldo Espírito Santo e Manuel Cândido Pimentel (CEFI, UCP), pp. IX-XI.

do nosso acervo político, cultural, diplomático e de cidadania, que condiciona os patamares de relacionamento entre as comunidades.²

Na transmissão do saber da ciência política e das relações internacionais, que é o meu campo disciplinar, em geral, nada prepara os estudantes e o público para apreciar crítica e detidamente documentos diplomáticos recentes, textos de convenções, tratados, e mesmo apreciar a evolução de uma política externa.

E, muito menos, aproximar com curiosidade e facilidade intelectual os instrumentos diplomáticos antigos, como relatórios de diplomatas, instruções públicas dos ministros, diários, cadernos de notas, informações departamentais, declarações dos ministérios dos negócios estrangeiros, referidas ao seu quadro da época, as relações de força implícitas e, sobretudo, a ideia que está em jogo.

A mensagem metafórica de Vieira e a sua acção diplomática está, neste contexto, longe de ter sido apreendida e transportada para o quadro do estudo da política. Não só como texto prospectivo e antecipador, mas também como reflexo da política externa de Portugal perspectivada na longa estrutura da dinâmica dos sistemas políticos.

Hoje, ler Vieira, nesta óptica, coloca-nos contra uma moda que se infiltrou através de um realismo político mal compreendido, que desvaloriza os acordos, os tratados internacionais ou a diplomacia, e valoriza, porventura excessivamente, o uso puro da força consubstanciado no poder nacional ou internacional, na pressão política e económica das organizações internacionais.

Importa pois demonstrar que outras abordagens, atitudes ou meios têm inegável valor instrumental, por expressarem as relações entre as unidades políticas.

Na complexidade crescente das relações internacionais da actualidade, a política externa e a diplomacia, face à regionalização, integração, união de estados de um lado, e a revolução tecnológica e informativa por outro, e ambos, acompanhados pela emergência de actores não estaduais, foram modificando, radicalmente, os conceitos operacionais clássicos, subvertendo os métodos de gestão das relações internacionais.

² Confira estas afirmações na obra editada pela AULP, no *Prefácio* à edição, «Padre António Vieira, um precursor do diálogo entre culturas» de João Pinto Guerreiro, Presidente da AULP (2006-2008), pp. VII-VIII.

Tudo o que fica referido, pede uma nova estratégia de avaliação e de sustentação das políticas externas e da diplomacia, numa fase que, como diria Gramsci, *o antigo morre e o novo ainda não viu a luz do dia*.

No entanto, a constatação da urgência de um corpo teórico não afasta a sempre necessária perspectiva histórica e a escolha metodológica que sustenta o confronto com os textos e que os próprios textos impõem.

No tocante à perspectiva histórica, aceitamos que a história da diplomacia não existe no vazio, ela alimenta-se a si mesma, pelo que não dispensa essa visão diacrónica que oferece a distância necessária para reflectir acerca das mudanças e o seu cortejo de consequências.

Podemos distinguir pelo menos três grandes eixos em torno dos quais a disciplina se tem articulado. Primeiro lugar, e antes de mais, a demarcação de pontos de referência a que todos sejam sensíveis e que se guardam na memória.

Em seguida, a necessidade de tratar núcleos temáticos incontornáveis referentes à formação e transformação das conjunturas, ou mais concretamente, ao encontro das políticas externas dominantes no tempo, analisando o seu impacto.

Finalmente, a urgência de consagrar um corpo teórico que permita o próprio entendimento das políticas externas, oferecendo para o efeito imagens do mundo à luz das quais as mesmas são lidas.

Estas «visões do mundo» resultam dos interesses construídos e construtores dos próprios actores da cena internacional e, no âmbito teórico, estes interesses inclinam-se actualmente, mal ou bem, para uma área recente, onde convergem várias disciplinas novas, históricas e não históricas, e que se designa por *relações internacionais*.

Não sendo possível, neste âmbito, percorrer as dificuldades que esta convergência suscita, retenhamos que estamos aí, onde importa estudar a teia complexa de relações e desafios que se apresentam ao Estado, e a que este tem que dar resposta.

Deste modo, o conjunto mais ou menos harmonioso das respostas e interpelações aos poderes tece a teia da política externa de um Estado, que forçosamente terá de se modificar por adequações inteligentes à transformação da própria conjuntura.

As opções, que se cruzam no espaço internacional resultam das múltiplas interacções entre as políticas internas, as sensibilidades dos momentos históricos de cada parte, as personalidades dos seus dirigentes e os condicionamentos das suas opiniões públicas, reflexo dos valores políticos das sociedades, por sua vez, legitimadores das decisões dos responsáveis do Estado. E, como sabemos, o laboratório das Ciências Sociais é a

História e tudo o que até aqui referimos, pode ser ilustrado com a actualização, os sermões, e sobretudo, a partir da atitude de Vieira.

Como se afirmou no prefácio à edição:

Vieira desempenhou ao serviço da casa real portuguesa, inúmeras missões diplomáticas, abrangendo Portugal, Espanha, França, Holanda, Suécia e Roma no âmbito das quais assume uma orientação pragmática, tentando resolver os problemas da afirmação global da soberania que então se colocavam.

Merece igualmente reflexão a complexa teia internacional em que António Vieira esteve emerso, característica de um padrão de globalização que é vulgar nos dias de hoje mas que na época, a quatro séculos de distância, parece reflectir um quadro de pretensas e sucessivas aventuras que, afinal, se traduziram na adopção de uma função diplomática já então solidamente assumida e estruturada.

Vieira revelou-se um cidadão notável no seu mundo. A sua vida foi preenchida por sucessivos confrontos com os valores prevalecentes na sociedade seiscentista. Teve um papel activo na defesa da igualdade e da liberdade dos índios americanos através de inúmeras intervenções públicas, algumas delas contra os interesses dos próprios colonos, denunciando os cativeiros injustos e oferecendo um suporte doutrinal muito pouco coerente com os ideais da época mas parcialmente transformado em carta real.³

Denuncia os mecanismos intolerantes da inquisição, da qual aliás viria a ser vítima, o que lhe custou várias medidas de desterro e de reclusão, as quais viriam a ser contrariadas por uma decisão ímpar, de origem papal, relevando as suas intervenções.

Valorizou a diversidade cultural das comunidades com as quais contactou, defendendo uma protecção especial para as respectivas especificidades.

Finalmente, António Vieira interveio de forma ímpar no panorama da cultura e da língua portuguesa e assumiu de forma contundente uma postura de crítica social, fortemente desvalorizada na época. Vieira tomou contacto com algumas das comunidades que se inserem nos dias de hoje no mundo da língua portuguesa: Portugal, Brasil, Cabo Verde, tendo acompanhado de perto o enorme fluxo de africanos que, nesses anos de seiscentos, foram transferidos dos

³ Confira as afirmações, em Guerreiro, J. P., *Prefácio*, «Padre António Vieira, um precursor do diálogo entre culturas», Op. cit., pp. VII-VIII.

territórios de África para as costas do Brasil. Podemos assim dizer, que símbolo, que é, do diálogo intercultural de Portugal no mundo, vieira não pode deixar de se rever no contexto cultural e transnacional da língua portuguesa.⁴

Os seus sermões são os mais famosos testemunhos da acção exercida por Vieira na língua portuguesa e da reflexão que este desenvolveu sobre as potencialidades do discurso, ao mesmo tempo que dão notícia, com grande suficiência de recursos, das possibilidades metafóricas, alegóricas e simbólicas da sempre sugestiva poética vieirina, que pulsa na construção inteligente de cada peça oratória e que faz de cada peça um monumento tanto do verbo como do pensamento.⁵

Para terminar, salientamos que a monumentalidade do discurso vieirino, deve ser apreciado. Com Vieira, cruza o leitor, os mares de uma viagem exemplar: pela história, literatura, filosofia, e pelo saber da época, na instância científica e de conhecimento com que se nos mostra.⁶

Assim, não é a nossa presença, mas esta obra, para a qual remetemos, editada pela Associação das Universidades de Língua Portuguesa que contribuiu para este Congresso, de lembrança e homenagem, a um dos grandes da cultura portuguesa.

⁴ Guerreiro, J. P., *Prefácio*, «Padre António Vieira, um precursor do diálogo entre culturas», *Op. cit.*, pp. VII-VIII.

⁵ Arnaldo Espírito Santo e Manuel Cândido Pimentel (CEFI, UCP), *Introdução*, *Op. cit.*, pp. IX-XI.

⁶ *Idem, ibidem.*

O PADRE ANTÓNIO VIEIRA E CARCAVELOS: HISTORIANDO ENCONTROS E REENCONTROS

Elisa Maria Lopes da Costa

(IELT/Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa)

*“temo que possa mais o ódio particular
que o amor do bem comum e o lucro da pátria”*

António Vieira (S.J.), 20 de Junho de 1677

Carcavelos foi, entre os séculos XIV e XVIII, uma localidade do concelho de Cascais (arrabaldes de Lisboa), nele ocupando uma posição extrema, confinante com a vizinha Oeiras.

Vivendo de uma agricultura voltada para o auto consumo (na região a água era abundantíssima), tinha na produção de vinhos de mesa a principal ocupação, conforme documentação que remonta ao século XIV. A actividade piscatória, praticada com particular incidência nos meses de Outubro e Novembro, também está atestada, e a exploração de minérios, destacando-se o mármore branco, foi importante.

A estrutura fundiária era baseada em quintas ligadas quer às Misericórdias quer a religiosos, as quais, mais tarde, por vendas ou por heranças, passaram para mãos de particulares (Pereira, 2007: 53, n. 101 e 55, n. 110 e 111).¹

Banhada pelo Atlântico, com clima ameno e uma boa exposição ao Sol, dispõe de condições propícias à fixação humana, a que acrescem características terapêuticas assinaláveis, mesmo preponderantes, tornando a localidade atractiva.

¹ Exemplificando, pode citar-se a venda efectuada pelo jesuíta Diogo de Brandão em 24.11.1623, ou uma herança e posterior alienação, em 1667, feita por religiosos.

Em 1527 habitavam-na 14 vizinhos e, no século XVIII, em 1758, ascendiam a 72 (logo, o mesmo número de fogos) e cerca de 300 pessoas cuja actividade principal passou a ser a viticultura (Prudêncio, 1992: 32-33). No tempo do Marquês de Pombal o afamado vinho de Carcavelos veio a ganhar notoriedade, Wellington chamou-lhe *Lisbon Wine*, e foi com ele que George Washington terá celebrado a independência da América (Pereira, 2007: 63).

A igreja matriz, tendo por padroeira a Virgem dos Remédios, foi erigida nos alvares de 1600, no centro da localidade, e a aldeia desenvolveu-se em seu redor; integravam-na a Irmandade do Santíssimo Sacramento e a Confraria de Nossa Senhora dos Remédios.

Convocar a memória do Padre António Vieira dentro daquela igreja é um exercício que permitirá quase ouvir, a partir do púlpito que a orna, alguns dos sermões que saíram da sua pena, esmerados e de inextinguível eloquência e mestria. Sendo certo que para o iniciano a palavra era uma forma de acção e esta uma questão de palavra, praticou e escreveu que “*Palavras sem obra são tiros sem bala, atroam mas não ferem*”.

Imagine-se, então, naquela Quarta-feira, 6 de Fevereiro de 1608, António menino acabado de nascer na Rua dos Cónegos, junto à Sé, na capital do reino de Portugal ou, logo no dia 15, vindo de baptizar, apadrinhado por um titular, o conde de Unhão.

Mais tarde, o pai, Cristóvão Vieira Ravasco, vai para o Brasil (haveria de tornar a Lisboa para levar a família), como Escrivão dos Agravos e Apelações Cíveis do Tribunal da Relação de Salvador da Bahia, ficando a mãe, Maria de Azevedo, com a responsabilidade da sua educação. A viverem na Rua de Nossa Senhora dos Mártires, em Lisboa, com ela aprendeu a ler, escrever e contar. Era o filho primogénito e, sem provas concludentes, seria descendente de uma serviçal escrava.

Em 1614 (o ano em que foi editado o livro de Fernão Mendes Pinto, *Peregrinação*) a família ficava reunida em Salvador e, pouco depois, António ainda petiz frequentava as aulas do Colégio Jesuíta, no Terreiro de Jesus (contrariando em absoluto a sua família, tendo porém, por mentor, ou pelo menos, por sábio conselheiro o padre Fernão Cardim). Diz a tradição que nessa época, ao orar na Sé da Bahia, aos pés da imagem de Nossa Senhora das Maravilhas (à qual sua mãe tinha grande devoção), teria recebido “um estalo da sabedoria” na forma de uma intensa dor de cabeça, que lhe abriu o entendimento e o tornou inteligente, arguto e orador brilhante. Porque se acreditava que a maravilha está na origem de todo o conhecimento, ao evocar a Virgem deste orago despertava para o

real, para a beleza das coisas e sua compreensão.² Terá então prometido a si próprio dedicar todas as suas energias à conversão dos ameríndios e, anos mais tarde, iria aprender várias das suas línguas na tentativa de melhor compreender mentalidades tão diferentes e, não menos importante, de facilitar o trabalho evangelizador pela pregação da Boa Nova.

A 6 de Maio de 1625, fez os primeiros votos na Companhia de Jesus e, com determinação e fulgor, o de consagrar a vida ao serviço dos índios e dos negros. Desde cedo se aprimorou na língua e na cultura portuguesas; contando apenas 18 anos saiu da sua pena o escrito mais antigo que se lhe conhece, a *Carta Ânua da Província do Brasil*, em latim (que traduziu para português), destinada ao Padre Geral, em Roma, de cuja redacção foi encarregado pelo respectivo Superior. Datado de 30 de Setembro de 1626, mas abrangendo o biénio de 1624 e 1625, é um longo e circunstanciado relatório da vida do conjunto das Casas inacianas na colónia, além de descrever, em pormenor, os ataques holandeses à cidade da Bahia ocorridos em 1624 (*Cartas*, 1925: 3-74, I).³

Dotado de uma inteligência e de uma sensibilidade agudíssimas, detentor de uma curiosidade intelectual infinda, douto pensador, foi diplomata, consultor régio, escritor (publicou cerca de 200 sermões além de obra variada, entre outros, escritos teológicos e tratados proféticos, muitos deles verdadeiros exercícios de destreza dramática), missionário, emérito pregador, professor, e ainda um notável epistológrafo, com centenas de cartas editadas. Possuidor de um imenso vigor de espírito a par de uma fé inquebrantável, daquelas de mover montanhas, optou por viver em função dos outros porque é nos outros que somos melhores, assim fazem-

² A propósito, veja-se José Eduardo Ferreira dos Santos e Marina Massimi (2005), “Nossa Senhora das Maravilhas: corpo e alma de uma Imagem”, in *Memorandum*. 8 [Belo Horizonte-Ribeirão Preto], pp. 116-129 [retirado em 15 de Maio de 2008] de <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos08/santosmassimi01.htm>.

A devoção mariana de Vieira vinha de longe, pois em 11.04.1623, ao passar junto da igreja de Nossa Senhora da Ajuda “*me resolvi a ser religioso*” (Barros, 1746: 594) e levou-o até a pregar (em 14 ou 15 de Agosto? de 1659), na matriz de Belém do Pará, o sermão de “Nossa Senhora da Graça” no qual tentava quantificar, em graus, o incremento diário da graça da Virgem, usando a técnica de cálculo denominada progressão de números ao galalim, cf. A. A. Marques de Almeida (1994), *Aritmética como Descrição do Real (1519-1679). Contributos para a Formação da Mentalidade Moderna em Portugal*, Lisboa, CNCDP-INCM, vol. I, 307-313.

³ Cf. Carta dirigida ao Geral da Companhia (Mucio Vitelleschi foi-o entre 1615 e 1645). É imprecisa, por consequência, a informação inserida por Schwartz, 2003, 149 e n. 14.

do jus à formação cristã jesuítica. Acresce que prezava e cultivava a amizade como um valor perene.

Revelador de que a misericórdia divina tinha de ser posta na prática o facto de, no ano de 1652, contando 44 anos, ter aplicado o seu salário de “Pregador Régio” (fora nomeado em 1644 e dele sempre muito se orgulhou) nas Missões junto dos índios do Pará e do Maranhão. E, já no entardecer da vida, em 1690, os proventos obtidos com a venda dos livros que escreveu destinou ao pagamento das despesas da Missão entre os índios Cariris da Bahia, por si promovida.

Em todo o caso, importa destacar que a personalidade de contrastes de António Vieira (com uma longa carreira autoral que se prolongou por sete décadas) encerra um conjunto de características por vezes desconcertantes. Embora sendo dominante, o racionalismo dispunha de uma imaginação fulgurante, difícil de conciliar com a vida de uma congregação religiosa. Homem de paixões, que o mesmo é dizer de acção empenhada, não alijava, em cada momento, o peso das circunstâncias das quais era também fruto.

Servindo com energia e determinação a diplomacia portuguesa, dado que “a todas as partes fazia bem”, num peregrinar constante que o levou a calcorrear milhares de quilómetros, deslocou-se por várias vezes a diversos países da Europa, mas foi o Brasil, com destaque para o Maranhão e o Grão Pará, que mais intensamente o ocuparam (é, aliás, considerado brasileiro e não luso-brasileiro, pois lá viveu metade da existência e o seu passamento ocorreu no Colégio da Bahia, à primeira hora da Quinta-feira, 18 de Julho de 1697) tendo sido, por quase uma centúria, objecto do seu incessante zelo e não apenas de cariz missionário.

Inconformista por natureza, durante toda a vida não se poupou a esforços, de ambos os lados do Atlântico, na tentativa de alterar o comportamento em termos políticos, económicos, sociais, éticos e religiosos dos poderosos colonos, cuja exploração exercida sobre os escravos e as populações autóctones era devastadora. A par da actividade evangelizadora o jesuíta pugnava sem cessar pelo bem comum, exigindo o cumprimento das ordens régias (cujos atropelos eram constantes), enfrentando com denodo quantos se julgavam únicos donos e senhores daquele vasto território.

Sempre que zarpava para cruzar o Oceano, e Vieira fê-lo por sete vezes, embora a totalidade das suas viagens marítimas ascenda a trinta e seis (Barros, 1746: 645), iniciava uma renovada odisseia, talvez sentindo que só chega quem não teme naufragar, embora a bordo pudessem sempre surgir passageiros clandestinos, motins, ou outras surpresas. E ele

sabia que a morte espreitava, tantas vezes a viu diante de si, um Mar proceloso bramindo, ondas desabando como torres, ou uns quantos piratas desalmados e arrojados, eram algumas das ameaças a que estavam sujeitos os viajeros da época.

As infinitas viagens por caminhos ignotos (cerca de catorze mil léguas percorridas só entre 1653 e 1661, enquanto foi Superior da Missão maranhense), muitas das quais realizadas quer a pé, quer em frágeis canoas, a escassez de alimentos, a má qualidade das águas, os climas adversos, as agruras que tantos lhe infligiram, tudo contribuiu para lhe enfraquecer a saúde, havendo mesmo referência a que poderia ser um doente de tuberculose “crónica” (Carvalho, 2001: 3950-A). Múltiplas alusões a febres indiciam paludismo, o qual, ainda hoje, sendo permanente debilita quem o contrai.⁴

Sendo certo que, tanto quanto é por ora sabido, as permanências carcavelenses do Padre António Vieira ocorreram entre a década de 40 e 1680, para narrar com eloquente vivacidade razões e experiências ninguém melhor do que o próprio; assim sendo, vão ser respigadas do seu epistolário missivas datadas de Carcavelos que serão a primordial bússola desta viagem, haja em vista que “... O melhor retrato de cada um é aquilo que escreve. O corpo retrata-se com o Pincel, a Alma com a Pena ...” conforme opinou no «Sermão de Santo Inácio» (31.07.1669).

O bom clima do lugar, os saudáveis e aprazíveis ares marítimos que também lhe permitiam escutar o sussurrar das vagas, o peixe delicioso, a excelência das frutas, a tranquila vida dos “salaios”, como apelidou os habitantes, a bucólica quietude, seriam elementos intrínsecos deste “deserto” nas palavras com que se lhe referiu, pelo menos em três ocasiões, devem ter sido um bálsamo eficaz para o seu corpo e alma. Ele que ao escrever a D. Rodrigo de Menezes, aos 17 dias de Novembro de 1664, assinalava: “sou homem do tempo; com ele vivo, com ele morro, com ele adoço, com ele saro” (*apud* Cardoso [2001?]: 43).

O local exacto das suas estadas tem sido motivo de dúvidas e confusão; contudo, há duas fontes esclarecedoras, não obstante distarem mais de seis décadas dos episódios aqui referidos, com elas se aproveitando

⁴ A propósito da fragilidade da sua saúde refira-se, a título exemplificativo, que quando contava a vetusta idade de setenta e seis anos, em Setembro de 1684, para poder pregar, na Misericórdia da Bahia, o Sermão das exéquias da Rainha “... para que a solenidade daquele dia não ficasse muda ...”, conforme escreveu, teve de ser sangrado cinco vezes na mesma semana, situação que em muito o afectou! cf. *Cartas do Padre António Vieira*, 1928: 513-515, CCVI.

para repor no seu devido lugar matéria que tem sido enviesada e até deturpada, em algumas publicações, isto tendo em conta a situação actual dos nossos conhecimentos acerca deste assunto.

Desde logo, a propósito da extinção da Companhia de Jesus, a relação dos bens de que era proprietária, elaborada em 8 de Março de 1759: “Autos de sequestro feito em uma Quinta sita em Carcavelos pertencente aos Religiosos da Companhia do Maranhão, administrada pelo Padre Manuel Francisco, Procurador-geral da mesma Província”, contendo o Inventário dos Móveis da Quinta de Nossa Senhora da Luz, distribuído por: “Capela; Casa junto à Capela; Primeira Casa; Primeiro Cubículo; Segundo Cubículo; Terceiro Cubículo; Quarto Cubículo e Cobres da Adega”.⁵ Esta existência indicia que o néctar carcavelense registado em finais do século XVII, no Colégio do Pará, poderia ser de produção própria⁶, se bem que possuir adega nem sempre implicaria ter lagar.

A reter neste passo, e de acordo com José Pedro Ferrás Gramoza, que os terrenos da Quinta de Nossa Senhora da Luz teriam sido agregados aos da Quinta da Alagoa para instituir o respectivo morgadio a José Francisco da Cruz:

(...) Pelos anos de 1764 lhe fêz El-Rei a Mercê da Quinta da Alagoa, e de varias Terras anexas no sitio de Carcavelos, que haviam entrado no Fisco real pelo Extermínio, e confisco dos Jesuítas, determinando Sua Majestade que se instituisse da referida Quinta e Terras hum Morgado para ele, e seos Descendentes (...) (apud Pereira, 2007: 61-62 e, n. 126-127).

Informação importante surge também contida nas Memórias Paroquiais da Igreja de Nossa Senhora dos Remédios de Carcavelos. No ano de 1758, o Cura António Coelho de Avelar, em resposta ao Questionário (composto por vinte e sete quesitos) que lhe fora enviado na sequência do

⁵ Importa relevar que no Inventário dos Móveis pertencentes à Quinta da Alagoa não consta qualquer referência à existência de adega (ambos os inventários vão transcritos, na íntegra, em Anexo), cf. *Documentos para a História da Arte em Portugal. 4 – Arquivo do Tribunal de Contas. Noviciado da Cotovia e Hospício de São Francisco de Borja*, 1969: 78-80 (e, o da quinta da Alagoa, pp. 75-78).

Um agradecimento penhorado é devido a António Júlio Trigueiros (S.J.) que nos proporcionou o conhecimento desta fonte, bem-haja!

⁶ A conta corrente do Colégio do Pará, em 1690, incluía: “respeitantes a 55 ½ almu-des de vinho de Carcavelos em quatro quartos que importou em 62\$937”, cf. Leite, 1943: 382-383.

terramoto de Lisboa de 1755, indicava que na freguesia existiam 5 ermidas, das quais uma tinha por padroeira Nossa Senhora da Soledade, inserida na Quinta da Província de Goa e, outra, do orago de Nossa Senhora da Luz, colocada na Quinta dos Padres da Companhia do Maranhão. Mais acrescentava, que o lugar estava, ao tempo, cercado por 12 quintas, pertencendo aquelas duas à Companhia de Jesus.⁷

Por conseguinte, há fortes probabilidades de que sempre que o Padre António Vieira alude a Carcavelos se esteja a referir à quinta de Nossa Senhora da Luz, de propriedade inaciana, havendo alguns investigadores que situam os respectivos terrenos, talvez entre a actual avenida Jorge V e o Bairro do Junqueiro, de onde se podia avistar o Atlântico, logo, os baixios da zona (Lopes, 1999: 138-139 e Pereira, 2007: 25-28 *passim*).⁸ De resto, na epístola vieiriana de 8 de Julho de 1680, que será de novo citada adiante, é inequívoco quanto à situação espacial em que se encontrava:

... Entram e saem muitos navios, mas nenhum com as nossas bandeiras vimos rebentar os cachopos sem medo, porque já em lugar das naus da Índia não temos mais que barcos de pescadores, que andam por cima deles... (Cartas, 1928: 439-440, CLXXVI).⁹

Um tal detalhe de observação (de ressaltar que no final da vida perdeu por completo a visão, pois antes já cegara de um dos olhos) é possível que lhe fosse proporcionado à vista desarmada, ou com recurso a um óculo de ver ao longe; ora, é provável ser este o constante do “Auto” dos bens sequestrados em 1759. Mais ainda, tudo leva a crer ter sido o *Primeiro Cubículo* desta Quinta a servir-lhe ao trabalho, meditação, algum descanso e recuperação física, atenta a respectiva relação, de que merecem também destaque um bordão de pau preto e as madeiras de pau do Brasil referidas para esta cela (*Documentos para a História da Arte (...)*, 1969: 79).

Regressado ao reino pela primeira vez, em 1641, integrado numa delegação que veio jurar ao soberano da Nação Restaurada a fidelidade dos colonos do Brasil, é da mesma década de 40 a alusão mais remota a uma

⁷ Havia, ainda, dois inquéritos complementares contendo um deles, treze perguntas sobre serras e, o outro, vinte acerca dos rios, cf. “Memórias Paroquiais: Nossa Senhora dos Remédios”, [2006], 25-27, 228-233 e para o Questionário 120-121.

⁸ De notar, porém, que ambos os autores não excluem, liminarmente, que as permanências do nosso jesuíta em Carcavelos tivessem ocorrido na quinta da Alagoa.

⁹ Carta (de Carcavelos), dirigida ao Padre Gaspar Ribeiro.

sua permanência em Carcavelos. Apesar de ser desconhecida a duração exacta, pode situar-se cerca de Março de 1647, em consequência da tomada pelos Holandeses da ilha baiana de Itaparica, em Fevereiro anterior, tendo sido António Vieira a pedir e a lograr alcançar, através do famoso banqueiro e mercador Duarte da Silva e de um amigo deste, de nome Rodrigues Marques, no espaço de duas horas, o montante imprescindível ao socorro. O seu biógrafo André de Barros cita o episódio escrevendo que na sequência de um aviso que Vieira havia feito a D. João IV:

(...) El Rey muito de madrugada me mandou chamar a **Carcavelos**, onde estava convalescente, a Alcantara. Fuy, e as palavras com que Sua Majestade me recebeo, forão: «Sois Profeta. Hontem á noite chegou caravela da Bahia com hum Padre da Companhia, chamado Filippe Franco, e traz por novas ficar Sigismundo fortificado em Taparica. (...)» Era mandado chamar o Concelho de Estado: e porque não havia de acabar, senão de noite, disse Sua Majestade, que me recolhesse **á Quinta**, e tornasse ao outro dia. Torney e soube, que todo o Concelho tinha representado a importancia de ser socorrida a Bahia, e que para isso erão necessarios perto de trezentos mil cruzados; mas que os não havia, nem occorria meyo algum de os poder haver. Isto me disse Sua Majestade; e eu respondi, como indignado: «Basta, Senhor, que a hum Rey de Portugal hão de dizer seus Ministros que não ha meyo para haver trezentos mil cruzados, com que acodir ao Brasil, que he tudo o que hoje temos! Ora eu com esta roupeta remendada espero em Deos, que hoje hey de dar a Vossa Majestade toda essa quantia. (Barros, 1746: 637-638)

E o seu esforço denodado e pressuroso surtiu o efeito pretendido, desta forma cumprindo a promessa feita.

Nos finais de Outubro de 1648, tornou à quinta de Nossa Senhora da Luz, então, e de acordo com o Padre António Lopes, aqui teria escrito o texto para a fundação da Companhia Geral do Comércio do Brasil, mais colocando as possibilidades de, também em Carcavelos, haver Vieira redigido “as cinco ou seis primeiras linhas do I Livro e do II Livro da *História do Futuro*, em duas folhas diferentes”, as quais constam do respectivo processo inquisitorial (Lopes, 1999: 115) e, ainda, os *Memoriais* em favor dos judeus, para apresentar ao Papa, em 1669, bem como ter dado início à redacção da *Clavis Prophetarum* ou *Reino de Cristo consumado na terra* (Idem, 1999: 138 e 90).

Carcavelos era o seu refúgio cuja quietude lhe permitia descansar, recuperar a saúde, trabalhar, orar e meditar, numa solidão indispensável

ao pensamento e à criação, uma vez que nunca foi dado a lazeres! Após tornar de uma missão diplomática romana, surgem notícias da sua permanência carcavelense, em meados de 1650, por estar doente (Consiglieri [2001]: 31).

Terminado o tempo de reclusão que lhe fora imposto pelas autoridades inquisitoriais, no ano de 1669 passou cerca de dois meses na Quinta, antes de partir para Roma, no dia 15 de Agosto (Lopes, 1999: 138), onde a sua estada foi bastante celebrada, de que é exemplo o sermão que pregou no Carnaval de 1673. Com efeito, o “príncipe dos oradores” (como era ali conhecido) foi então escutado por nada menos do que 19 Cardeais, sendo certo que fizera questão de aprender mais um idioma, desta feita o italiano, reiterando a sua afirmação de que *quantas línguas sabe um homem, tantos homens é!* A saúde, todavia, ressentiu-se imenso com o clima daquela região, havendo-lhe até sido prescritos ares marítimos pelos médicos que o assistiram.

Regressado ao Reino (tendo logrado obter um breve papal isentando-o “perpetuamente da jurisdição inquisitorial”), em meados de 1675, sentia-se tolerado mas não desejado pelo Regente, D. Pedro, uma vez que o clima político, mantendo-se instável, carregava o céu com cores outonícas. Logo em 1677, deve ter permanecido na quinta de Nossa Senhora da Luz, entre meados do Inverno e o ocaso do Verão (apesar de uma ou outra ausência, designadamente na Páscoa, celebrada neste ano a 18 de Abril), dado que a 9 de Fevereiro, em epístola remetida ao diplomata Ribeiro de Macedo (correspondente com quem profusamente se carteara), evocava a crescente hostilidade régia devido às suas relações com o enviado de Espanha (*Cartas*, 1928: 225-227, XCII).¹⁰ Por consequência, algumas celebrações religiosas do ano, como a Ascensão, o Pentecostes, a Santíssima Trindade e o Corpo de Deus foram ali passadas, sendo bastante plausível que a igreja de Nossa Senhora dos Remédios tivesse contado, em algumas delas, com a presença do inaciano.

Sem dúvida, a tranquilidade, fluindo pelas escarpas da sua madurez, proporcionava-lhe ocasiões para meditar e foi sua fonte de inspiração, pois aproveitou a estada para rever o primeiro volume dos seus Sermões, a ser publicado em Évora, o que não chegou a suceder; de assinalar a circunstância de terem sido pregados, com viva acutilância, por aquele a quem alguém apelidou de “o imperador do púlpito” e, só posteriormente, com o recurso à sua viva e prodigiosa memória, a partir de notas, serem

¹⁰ Carta (de Carcavelos) dirigida a Duarte Ribeiro de Macedo.

redigidos. A desconfiança do Santo Ofício em aprovar a publicação manifestava-se e, apenas em Setembro de 1678, o Regente lhe deu, em mão, o manuscrito com todas as licenças necessárias, datando a edição do ano seguinte. No estrangeiro, pelo contrário, uma primeira compilação de sermonário seu data de 1662 e, em Roma, no ano de 1668, era dada à estampa uma tradução italiana (Cardoso, [2001]: 40).¹¹

Acerca da meticulosa preparação para impressão deste volume dos Sermões, versa a carta de Fevereiro, tal como outra que dirigiu ao Padre Gaspar Ribeiro em 22 de Maio seguinte, na qual corrobora o seu labor ininterrupto: “... Nesta quinta de **Carcavelos** onde estamos, e não ociosos ...” (*Cartas*, 1928: 230-231, XCIV).

No mês imediato, Duarte de Macedo receberá duas missivas vieirenses. Desde logo, de salientar o seu agrado por estar em terras carcavelenses, mas os problemas infligidos ao Padre Vieira pelos inquisidores (com particular violência entre 1662 e 1668, tendo chegado a estar aprisionado num Colégio da Companhia, em Coimbra e, cujo epílogo é devido aos méritos do jesuíta) perpassam-nas, outro tanto sucedendo com as intrigas que então se teciam, envolvendo-o, aliás à semelhança do que ocorreria em tantas circunstâncias durante a sua vida.

A primeira, com a data de 12 de Junho de 1677:

... Senhor meu. Entre as confusões que neste deserto nos referiram os saloios, me alentou muito uma carta (...) Em tudo apelo só para Deus, que é só o que pode tirar acertos dos nossos erros, e para isto é melhor estar em **Carcavelos** ... (*Cartas*, 1928: 232-234, XCV).¹²

¹¹ De resto, já no ocaso da vida ainda se dedicou a aprimorar os textos do seu sermonário (com a fidelíssima colaboração do Padre José Soares), talvez por estar ciente da importância da obra que ia legar à posteridade. A propósito da riqueza da sua elaboração, e de acordo com o Professor Fernando Cristóvão, a forma como estão estruturados radica nos “preceitos de Cícero e Quintiliano: depois da *captatio benevolentiae* dos ouvintes no *exordium*, dispunha-os para a matéria do sermão, ordenando-o depois segundo as boas regras da *inventio* (escolha da matéria adequada), da *dispositio* (ordenação de ideias, pensamentos), da *elocutio* (arte e escolha das palavras), seguindo-se a realização artística, pelo que, em três partes se estrutura, na prática, essa execução: o *exórdio*, a *narração-argumentação* e a *peroração*, recapitulando ou reforçando as ideias”, cf. Fernando Cristóvão, “Vieira: a grandeza de um imperador” (retirado em Setembro de 2008 de www.ciberduvidas.com, «lusofonias»).

¹² Carta (de Carcavelos) dirigida a Duarte Ribeiro de Macedo.

Se é que logrou alcançá-la, o lugar pode ter-lhe proporcionado a plenitude da paz interior!

No mesmo dia, remeteu outra ao Geral, indicando os nomes de dois Padres para Reitores da Universidade de Évora e do Noviciado (*apud* Leite, 1949: 44-45).¹³

Logo no dia 20, continua a abordar questões de Estado em epístola que é demonstrativa da situação que se vivia à época, e da maneira como encarava o final do martírio inquisitorial que havia sofrido e do qual não saiu indemne:

... não tenho a quem a minha presença faça falta, nem a minha ausência saudades. Agora me parece que começo a viver, porque vivo com privilégios de morto (...) temo que possa mais o ódio particular que o amor do bem comum e o lucro da pátria ... (Cartas, 1928: 234-235, XCVI).¹⁴

Sendo desconhecidos mais pormenores é sabido que, em Setembro, parte da Quinta para o Colégio de Santo Antão (Consiglieri, [2001]: 65). A de 10 de Novembro, contudo, tornava a dirigir-se ao seu amigo diplomata informando-o de que voltava:

... Eu também me passo amanhã para o meu deserto de **Carcavelos**, porque ausente Vossa Senhoria não tenho que fazer nem com quem falar em Lisboa ... (Cartas, 1928: 237-239, XCVIII).¹⁵

Decorridos pouco menos de dois anos, a 22 de Junho de 1679, o Padre Vieira deslocou-se de Carcavelos às Caldas da Rainha, correndo o boato infundado de que estaria em fuga (Consiglieri, *Ibidem*). Com efeito, no início do mês queixara-se ao mesmo correspondente de ter dificuldades em trabalhar, devido à sua bastante débil condição física, indiciando que iria fazer algum tratamento, eventualmente termal, para acalmar as febres e ajudá-lo a recuperar energias. Permaneceu quase todo o mês de Julho em Alcanede, chegando às Caldas no dia 28. Regressado à capital, manifestava por escrito, com clareza, o que sentia:

¹³ Carta (de Carcavelos) dirigida ao Padre Geral João Paulo Oliva, 12 de Junho de 1677, *Goa*, 9 (1), 310 v.

¹⁴ Carta (de Carcavelos) dirigida a Duarte Ribeiro de Macedo.

¹⁵ Carta (de Lisboa) dirigida a Duarte Ribeiro de Macedo.

... Das Caldas não trouxe melhoria conhecida, mas, ainda que não consegui o benefício da saúde, logrei o da ausência de Lisboa, que quasi o tenho por igual ... (Cartas, 1928: 420, CLXX).¹⁶

Acompanhado do seu secretário, cujo método de trabalho lhe foi um auxiliar precioso, o fiel e inseparável Irmão Padre José Soares (que permaneceria com ele até ao termo da sua existência neste mundo, escrevendo, a 12 de Julho de 1697, a última carta ditada por António Vieira, já cego, dirigida ao Geral da Companhia) e, de acordo, com a epístola enviada pelo jesuíta ao seu Provincial, no Verão de 1680, na qual detalhava o grave estado de saúde que o impedia mesmo de segurar na pena, mostrava que estaria na quinta de Nossa Senhora da Luz havia mais de um mês. E acrescentava uma anotação da faina vinhateira, que de acordo com os lavradores locais seria um fraco ano vinícola:

(...) Por conselho do nosso e outros médicos me passei de Lisboa a este **Carcavelos**; e, esperando eles que os ares marítimos me fossem mais propícios, o primeiro mês continuaram as repetições da febre, e o mesmo desfalecimento com que ia definhando. Depois de entrado Julho me acho com mais alento e capaz de pegar na pena, (...)

Aqui não há novidades, antes se queixam os lavradores de se ter diminuído muito as que esperavam de vinho. (...) Nestas e outras semelhantes considerações tristes passo a vida sem tristeza, porque a passo só sem outra companhia que a do Padre José Soares (...) (Cartas, 1928: 439-440, CLXXVI).¹⁷

As melhoras deviam ser ténues uma vez que na Sexta-feira, 16 de Agosto, respondendo a D. Maria da Cunha (parece ter sido a sua única correspondente feminina), viúva de António Cabral, que fora capitão-mor das naus da Índia, por ser credora de certa quantia do seu irmão Bernardo Vieira, referia sentir aproximar-se a hora da grande viagem, pese embora ainda ter vivido bastantes anos:

¹⁶ Dirigida a Duarte Ribeiro de Macedo, datada de Lisboa, a 10 de Setembro de 1679, carta CLXX, pp. 414-420; ver também, carta CLXIV, pp. 394-396 e, cartas CLXVI a CLXIX, pp. 402-413.

¹⁷ Carta (de Carcavelos) dirigida ao Padre Gaspar Ribeiro. Apesar da sua idade avançada, no ano de 1687, iriam oferecer-se ambos, como simples missionários, para servirem na Missão do Maranhão.

... para que Vossa Mercê não tome o trabalho inútil de me escrever **a este deserto**, aonde me recolhi para tratar só de me aparelhar para morrer e dar conta de mim a Deus ...” (Cartas, 1928: 440-441, CLXXVII).¹⁸

Em que data deixou Carcavelos, bordejada pela paisagem idílica do grande Mar Oceano que se abria a seus pés, e que por certo sempre lhe lembrava estar do outro lado o que ele jamais esquecia (“se não fiquei preso à minha terra é porque levei as minhas raízes comigo”, poderia ter dito), não a sabemos; todavia, retemperadas as forças, em Janeiro de 1681, tornou, pela vez derradeira, ao seu amado Brasil, de onde não voltaria a sair, ele que escreveu “Para nascer, Portugal. Para morrer, o Mundo”.

Sucede, porém, que no ano de 1685 ainda se referiria a estas paragens, pelo menos uma vez mais, de acordo com o teor da epístola redigida na Bahia, em 11 de Maio, dirigida a Diogo Marchão Temudo, Desembargador no Porto e do Paço, citando as queixas feitas em tempos pelo jurisconsulto Tomé Pinheiro da Veiga (cuja morte ocorrera em 1657), acerca da forma como eram ali efectuadas as devassas, a propósito da demanda de uma quinta, propriedade da Companhia de Jesus e sita em Carcavelos, que era pertencente ao reitor do Japão (Cartas, 1928: 513-515, CCVI).

De destacar, outras notícias ligadas à Quinta, de que constituem exemplos as seguintes: sem que esteja indicada a data exacta do episódio, o Padre André de Barros narra, a propósito da fama do jesuíta, a esclarecida informação que prestou a um professor de Coimbra e, por várias vezes, vice-reitor da Universidade, Frei Martinho Pereira, da Ordem de Cristo, que a terá narrado no ano de 1720. Tendo-se confrontado com uma dificuldade do âmbito teológico foi, na companhia do seu amigo meirinho-mor, procurar o inaciano à Quinta de Carcavelos “e alli foram recebidos com aquella rara urbanidade, que entre os mais dotes do esclarecido Vieyra não foi o menor”. A resposta saiu-lhe pronta e satisfatória, e o Padre António Vieira fez até questão de, posteriormente, desenvolver o tema em resposta escrita que remeteu àquele lente coimbrão (Barros, 1746: 623-624).

Por outro lado, um dos Irmãos recebendo baunilha do Maranhão (cujá plantação partira da iniciativa, sempre curiosa, de Vieira), disseminou-

¹⁸ Carta (de Carcavelos) dirigida a D. Maria da Cunha. Ver também, p. 796.

-a por várias propriedades, de entre elas Carcavelos, uma vez que teria efeitos curativos nos problemas respiratórios, caso o peito do doente fosse untado com o respectivo óleo (Real, 2008: 206).

Ao Padre António Vieira, a vida propiciou-lhe intensa e permanente movimentação qual eterno peregrino, e a riquíssima experiência missionária que viveu foi-lhe “escola de vida”, porque tudo observava com um filtro que era a sua fé inabalável. A sólida formação jesuítica a par do cadinho cultural de que se alimentou, pois tratou-se de encontros entre homens pertencentes a culturas bastante distintas, dir-se-ia mesmo, com frequência, diametralmente opostas, está na origem da sua vasta e inspirada produção literária legada aos vindouros, na qual a língua portuguesa foi como que reconstruída ao ritmo da beleza dos autores clássicos.

A mensagem patenteada pela figura e pela obra vieirianas tem um cunho de indiscutível actualidade, denotando uma certa interacção de povos e culturas, e apresentando a igualdade como condição da paz. Trata-se de um homem para além do seu tempo, cuja palavra pode conter presntimosas linhas de orientação e acção para os dias de hoje.

Ao celebrarem-se, em 2008, o Ano Internacional das Línguas, em que marcam presença inúmeras questões ligadas ao multilinguismo, e o Ano Internacional do Diálogo Intercultural, bem andariam as actuais autoridades carcavelenses em eternizar a sua indelével ligação ao Padre António Vieira, ele que escreveu um dia, na sua *História do Futuro*: “O homem filho do tempo reparte com ele a sua sabedoria ou a sua ignorância”.

Bibliografia:

- BARROS, André de (S. J.) (1746), *Vida do apostolico Padre Antonio Vieyra da Companhia de Jesus chamado por antonomasia o Grande (...) Restaurador das Missões do Maranhão, e Pará (...) / pelo P. André de Barros da Companhia de Jesus*, Lisboa, na nova officina Sylviana, liv. V.
- CAPPELLI, Adrien (1930), *Cronologia, cronografia e calendario perpetuo, dal principio dell'era cristiana ai giorni nostri. Tavole cronologico – sincrone e quadri sinottici per verificare le date storiche*, Milano, 2.^a ed., Ulrico Hoepli, «Manuali Hoepli».
- CARDOSO, Maria Manuela Lopes [2001], *António Vieira: pioneiro e paradigma de Interculturalidade*, Lisboa, Chaves Ferreira.
- CARVALHO, J. Vaz de (2001), “Vieira, António”, in Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez (dir.), *Diccionario histórico de la Compa-*

ña de Jesús: biográfico-temático, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, vol. 4 P-Z, pp. 3948-3951.

CONSIGLIERI, Carlos [2001?], *Cronologia de Uma Vida: Padre António Vieira*, Sintra, Colares Editora.

GUERRA, Luís Bívar (org.) (1969). *Documentos para a História da Arte em Portugal. 4 – Arquivo do Tribunal de Contas. Noviciado da Cotovia e Hospício de São Francisco de Borja*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 75-80.

LEITE, Serafim (S.J.) (1943), *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Rio de Janeiro-Lisboa, Instituto Nacional do Livro-Livraria Portugália, t. IV, “Norte-2 Obra e Assuntos Gerais – séculos XVII-XVIII”.

——— (1949), *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Rio de Janeiro-Lisboa, Instituto Nacional do Livro-Livraria Portugália, t. VII, “Norte-2 Obra e Assuntos Gerais – séculos XVII-XVIII”.

LOPES, António (S.J.) (1999), *Vieira, o Encoberto: 74 anos de evolução da sua utopia*, Cascais, Principia.

——— “Memórias Paroquiais: Nossa Senhora dos Remédios” [2006?], in António Carvalho (coord.), *Cascais em 1755: do terramoto à reconstrução*, Cascais, Câmara Municipal de Cascais, pp. 25-27, pp. 120-121 e pp. 228-233.

PEREIRA, Ana Duarte Baptista (2007), *A Vinha e o Vinho de Carcavelos. Contributos para o seu estudo*, Cascais, Câmara Municipal de Cascais.

PRUDÊNCIO, Isabel Maria (1992), *CARCAVELOS, uma abordagem antropológica do espaço vivido*, Cascais, Câmara Municipal de Cascais – Junta de Freguesia de Carcavelos.

REAL, Miguel (2008), *O Sal da Terra*, Lisboa, Quidnovi.

SCHWARTZ, Stuart B. (2003), *Da América Portuguesa ao Brasil. Estudos Históricos*, trad. Nuno Mota, Lisboa, Difel, «col. Memória e Sociedade».

VIEIRA, António. *Cartas do Padre António Vieira* (1925), João Lúcio d’Azevedo (coord. – anot.), Coimbra, Imprensa da Universidade, «Biblioteca de escritores portugueses. Série C», t. 1.º.

——— *Cartas do Padre António Vieira* (1928), João Lúcio d’Azevedo (coord. – anot.), Coimbra, Imprensa da Universidade, «Biblioteca de escritores portugueses. Série C», t. 3.º.

ANEXO

Lisboa, 8.03.1759, Autos de Sequestro feito em uma Quinta sita em Carcavelos [*Quinta de Nossa Senhora da Luz*], pertencente aos Religiosos da Companhia do Maranhão, administrada pelo Padre Manuel Francisco,¹⁹ Procurador-Geral da mesma Província

INVENTÁRIO DOS MÓVEIS PERTENCENTES À QUINTA DO MARANHÃO

CAPELA:

Capela com seu retábulo grande de pau amarelo com molduras de pau preto, e no meio um painel de cobre com a imagem de Nossa Senhora com molduras de pau preto; 2 imagens de pau de três palmos, estofadas, uma de São Francisco Xavier e a outra de Santo Inácio, e assim mais uma imagem de Cristo de marfim, com resplendor e letreiro de latão; 6 jarras de loiça da Índia, 12 retratos de santos, de gesso, dourados, com molduras, fingindo pedra, e 26 ditos muito pequenos e todos os retratos estão no corpo da capela; 2 bancas de bucho, de um pé preto, e 1 caldeirinha de barro com seu hissope.

CASA JUNTO À CAPELA

Uns armários de pau pintado, velhos; dentro neles 1 cruz dourada com pé triangular e 6 castiçais na mesma forma; 2 pedras de ara, 1 missal grande dourado, a encadernação encarnada com filetes de ouro; 2 estantes de xarão, uma encarnada e outra preta, 1 cálice de prata dourado, com patena e colherinha, tudo da mesma, 2 resplendores de prata à romana, 1 caixa de hóstias de folha axaroadada, 8 sangüinhos; 3 corporais, 1 casula de damasco branco guarneçada de galão de seda, com sua estola, manípulo, bolsa e pala irmãos; outra vestimenta de seda branca bordada, com guarnição de galão de ouro, bolsa, pala, estola e manipulo, tudo irmão, e 4 véus de cálice tudo de seda; 3 alvas, 2 de pano de linho e a outra de Bretanha com renda, 4 amitos, 2 de pano de linho e 2 de Bretanha; 3 cordões brancos, 2 toalhas de altar de pano de linho com rendas, 1 toalha de comunhão de pano de linho, 4 panos de purificar os dedos, 1 pano de cobrir galhetas; 2 pares de galhetas, 1 de loiça da Índia branca e outro azul, 1 campainha, 1 castiçal

¹⁹ De acordo com o respectivo Inventário dos bens sequestrados, regista-se que da documentação que lhe pertencia e que estava no seu quarto, no Hospício de São Francisco de Borja, constam «Papeis e Títulos da Quinta de Nossa Senhora da Luz em Carcavelos», pertencentes à Província do Maranhão, cf. *Documentos para a História da Arte em Portugal. 4 – Arquivo do Tribunal de Contas. Noviciado da Cotovia e Hospício de São Francisco de Borja*, 1969: 51 (e, para todo o texto, pp. 75-80).

de latão, 2 frontais, 1 branco de damasco com sebastos encarnados com galão de seda amarela e o outro de seda bordada com galão de ouro; 2 registos de papel postos na parede.

PRIMEIRA CASA:

1 mesa redonda, grande, de pau do Brasil com 1 gaveta; 5 mapas com molduras pintadas de nogueira; 9 cadeiras de sola e 10 tamboretos de moscovia estofada, com maçanetas e pregaria miúda.

PRIMEIRO CUBÍCULO:

1 mesa comprida de pau do Brasil com duas gavetas; 1 papeleira da mesma madeira com 4 gavetões, com chapas de latão, em uma das gavetas um óculo de ver ao longe; 1 mesa redonda, muito velha, 1 cadeira e 1 tamborete; 1 cama de pau do Brasil, 1 tabuleiro com suas tábulas de marfim, 1 bordão de pau preto, 2 espingardas e 1 clavina; 5 xícaras com seus pires de loiça da Índia, 5 tigelas e 1 pires de loiça de Castela e 1 copo de vidro.

SEGUNDO CUBÍCULO:

1 mesa redonda pintada com 1 gaveta, 4 tamboretos de pau e um caixão de pau preto com sua fechadura; 3 candeeiros velhos de latão, 9 facas de cabo de pau, 9 garfos com cabos de pau; 11 colheres, 6 garfos de latão, 1 faca com cabo de latão, 1 bacia da barba e jarro de estanho, 6 flamengas e 2 pratos grandes do mesmo, e 47 pequenos de guardanapo, 1 talher com 2 galhetas de vidro e 1 saleiro de estanho; 4 tigelas de loiça de Castela, 7 pratos e 4 pires da mesma, 1 xícara e pires da Índia, 1 copo de vidro.

TERCEIRO CUBÍCULO:

1 banca de pau preto, 1 tamborete de pau, 1 barra com bancos de ferro e 1 lâmina de Nossa Senhora, sem molduras.

QUARTO CUBÍCULO:

1 banca de pau preto, 2 cadeiras e 1 tamborete.

COBRES DA ADEGA:

1 caldeirão grande e outro pequeno de aguardente, 2 chocolateiras; 1 caldeirão, 2 marmitas, 2 tachos, 1 de cobre e o outro de arame; 1 bacia de arame; 1 tachinho, 1 colher e 1 escumadeira, tudo de arame; 1 bule de cobre, 1 almofariz de bronze, 1 caldeirão pequeno de cobre, 1 frigideira, 1 tigela, 2 torteiras, 3 caçarolas, tudo de cobre; 1 púcaro de arame, 1 fogão de ferro, umas grelhas, 1 espeto e 1 trempe; 1 fateixa de ferro, 1 lanterna e 1 cutelo; 29 palanganas, 30 pratos, 5 pires, 1 prato grande, tudo de loiça de barro, grossa, 1 gral de pau e 1 talha grande de barro para água.

Lisboa, 8.03.1759, **Autos de Sequestro feito em uma Quinta sita em Carcavelos, chamada da Alagoa pertencente aos Religiosos da Companhia da Província do Japão, administrada pelo Padre Francisco de Cordes, Procurador-Geral da mesma Província**

INVENTÁRIO DOS MÓVEIS

ERMIDA:

1 retábulo dourado com a imagem de Nossa Senhora coberta com um véu branco, e 1 imagem de Cristo crucificado, de marfim com cruz de pau preto com título e guarnição de latão; 2 imagens na banquetta, uma de São José já velha, e outra de São Brás em melhor uso, com seu cajado de prata; 2 imagens nas paredes dos lados, uma de Santo António e a outra de São João Nepomuceno, ambas de barro; 2 relicários de madeira dourada com várias relíquias; 2 castiçais de bronze sobredourados, de 2 palmos de alto; 4 jarrinhas de loiça da Índia; 1 toalha de pano de linho do altar, e 2 couros de cobrir o mesmo, 3 frontais de 2 faces cada um deles; 1 deles de uma parte de couro e da outra de seda branca bordada na China com suas franjas de retrós; e o outro de uma parte de damasco encarnado, da Índia, e da outra de seda branca de matiz e ouro, tudo muito usado, e 1 pedra de ara; 2 tocheiros pequenos de pau pintado de encarnado e antigos; 5 painéis de vários santos, pintura em pano, com molduras pintadas de preto; 1 campainha, 2 galhetas de vidro com seu prato, e 1 garrafinha de vidro branco; 2 esteiras muito velhas, 1 cadeira de braços, de couro.

SACRISTIA:

2 painéis ao Divino, pintura em pano e molduras pintadas de preto, 1 imagem de barro muito velha, 8 jarrinhas pintadas de azul e branco muito velhas; 2 castiçais de latão, pequenos, e 2 de pau, já velhos; 2 redomas de vidro pequenas com pés de marfim, e cada uma dentro em si com uma imagem de Santo Cristo de marfim; 1 caixão dos ornamentos cobertos com um couro de moscovia já usado, e 1 esteira fina em bom uso.

CORREDOR DOS CUBÍCULOS:

1 banca redonda de bordo com gavetas; 7 cadeiras de couro preto; 8 tamboretos de palhinha de encosto alto; 3 ditas de encosto baixo; 7 mapas sem molduras; 5 estampas de papel com imagens.

CUBÍCULO PRIMEIRO DA PARTE ESQUERDA:

1 bufete de pau preto com duas gavetas, antigo; 1 contador com 15 gavetas, de pau pardo, marchetado amarelo, e em uma das gavetas 6 garfos, 12 colheres de metal branco, e 6 facas de cabo de osso branco e 6 garfos com os mesmos cabos; 16 xícaras e 18 pires azuis da Índia, 7 tigelas da Índia esmaltadas, 4 brancas e 1 azul, 11 pires de loiça de Holanda, azuis; 63 pratos de guardanapo, da Índia, e 4 maiores; 3 bispotes com açúcar, 1 ampulheta de meia hora; 2 castiçais pequenos de latão, com tesoura; 1 caixa de xarão com obreiras; 1 campainha dos trovões [ou, campainha de São Jerónimo]; 2 tinteiros e arieiros de chumbo; 1 garrafa de cristal; 1 caixa de pau e dentro uma imagem de Cristo com resplendor e cravos de prata; 3 painéis de santos, pintura em pano; 1 estante axaroadada de preto; uma sacra, evangelho e lavabo, tudo de papel; 4 bolsas de corporais, 2 encarnadas e brancas de damasco da Índia, outra de damasco roxo e outra de seda encarnada e branca, tecida de ouro com suas palas e corporais, excepto uma; 4 véus de cálice, 1 de damasco encarnado da Índia, outro de damasco branco e outro de seda encarnada, de prata, e o outro com sua guarnição de ouro, todos usados; 1 cálice de prata com sua patena e colherinha da mesma, metido em sua bolsa de seda en-

carnada; umas galhetas com seus pires de prata antiga, e usadas; 4 casulas, uma de seda branca de matiz e prata guarnecida de renda de prata; outra de damasco roxo, guarnecida de galão cor de ouro, outra de damasco encarnado da Índia, e outra de damasco branco com seus manípulos e estolas, tudo usado; 4 alvas, uma de algodão com sua guarnição bordada por forma de renda; outra de pano de linho com sua renda inferior, com seus cordões; e as outras de algodão guarnecidas de renda, e sem cordões; 1 coberta de chita do altar, 1 cortina do retábulo de Nossa Senhora, de damasco encarnado da Índia; 5 cortinas com suas sanefas de damasco, dos painéis que estão na Capela; 1 resplendor com o brasão da Companhia de metal prateado 5 corporais, 24 sanguinhos, 3 amitos e 3 paninhos de purificar os dedos.

CUBÍCULO SEGUNDO DA PARTE ESQUERDA:

2 catres, um de palhinha, outro de lona, usados; 1 mesa pintada de preto com 2 gavetas; 2 cadeiras de couro preto, 1 tamborete de palha, 1 moldura de painel preta; 1 caixa de pinho, velha, e nela: 1 cálice com patena, tudo de prata dourada, 1 estante de xarão e madrepérola com seu missal dourado e pasta vermelha; 1 vestimenta de damasco encarnado da Índia com franja de ouro falso, muito velha; outra de seda branca lavrada com sebastos encarnados, com estola e manípulo irmão; 2 alvas de pano da Índia com renda; 1 cordão, 6 amitos de pano de linho, uns corporais com suas rendas, 4 bolsas dos mesmos, 1 com ramos matizados, outra branca muito velha, com labores de ouro falso; outra de telilha encarnada; outra de seda parda; 3 véus de cálice com suas palas; 3 toalhas do altar de pano da Índia com rendas antigas, e outra com sebastos encarnados, outra com galão branco e amarelo; 1 lâmina, pintura em pano com a imagem de Nossa Senhora.

COZINHA, DISPENSA E REFEITÓRIO:

2 pratos fundos, mais 4 pratos, uns maiores que outros, tudo de estanho, 1 bule do mesmo, metido em 1 balde; 1 coldre de estanho com 2 galhetas de vidro, 1 candeeiro velho de latão, três quartas de cobre, 3 espetos, 3 caldeirões de cobre, 2 bacias, uma de cobre e a outra de arame com muito uso; 3 tachos, 2 de arame e 1 de cobre, 4 marmitas, umas maiores que outras, 2 frigideiras de cobre, 3 tigelas de cobre, 1 escumadeira, 2 chocolateiras, 1 sem tampa; 1 caçarola, 1 caldeirão, 1 fogareiro, tudo de cobre, 1 grelha.

O PENSAMENTO POLÍTICO DO PADRE ANTÓNIO VIEIRA

Idalina Proença Maia

(Bolsista da FCT/Doutoranda da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
da Universidade Nova de Lisboa)

I. Nota introdutória ao pensamento político do padre António Vieira

Uma das áreas mais importantes no que se refere ao conjunto dos textos de Vieira é, indiscutivelmente, a questão política. Trata-se, como teremos ocasião de ver, de um problema com ramificações em outras áreas igualmente relevantes.

Bem enquadrado na forma peculiar de fazer filosofia, que é a filosofia portuguesa, Vieira não se notabilizou pela sistematização das suas ideias, o que não obsta a que as mesmas se revelem de uma importância ímpar no desenvolvimento e nos futuros contornos que serão assumidos pela questão.

Como dissemos, a questão política não pode nem deve ser dissociada de outras questões, o que evidencia desde logo um dos aspectos mais caracterizadores da filosofia política de Vieira.

A seriedade que empenhou no tratamento da questão política faz com que seja sempre possível superar as aparentes assimetrias existentes na defesa das suas posições, que por vezes nos parecem desfasadas do conjunto da sua exposição. É o que sucede com a confiança demonstrada pelo autor em relação à arte de dissimular, que considera imprescindível num mundo em que o parecer tem mais valor que o ser. Como veremos, essa tomada de posição tem uma explicação bastante aceitável, já que Vieira considera que essa técnica está ao serviço de valores muito mais sublimes, aos quais nunca renunciou.

A actividade política do Padre Vieira não se esgota em si mesma. Muito ao contrário, ela encontra-se ao serviço de valores mais sublimes, o

que contribui indiscutivelmente para tornar a política do nosso autor próxima da sua vertente de moralista.

II. A questão política e a mundividência barroca; o movimento de fugacidade

A actividade política viria a ter, na época de Vieira, uma importância muito incisiva: com efeito, numa época em que o mundo dos homens tanto se complexificou, a arte de persuadir e de fazer prevalecer os seus pontos de vista seria visto, mesmo por Vieira, como um recurso insubstituível.

Mas importa que nos debrucemos um pouco mais acerca desta realidade social em que Vieira se inspira para desenvolver o seu pensamento. Que mundo é este afinal que tornou a arte de persuadir tão necessária? Que teia de relações é essa que se criou no âmbito das relações entre os homens que obriga a dominar a mais complexa das artes humanas que é a política? Vieira responde a estas questões com uma expressão simples, mas ao mesmo tempo cheia de significado: *o desconcerto do mundo*. Com efeito, o nosso autor entende que o mundo está desconcertado, já que se desenvolveu uma complexa teia de relações humanas dominadas pela majoração do interesse pessoal, que não se coibirá minimamente em recorrer a todos os meios que achar necessários para poder prevalecer.

Numa abordagem desta natureza, importa todavia saber como surge o poder e qual o seu papel neste mundo a quem foi diagnosticado o mais perverso dos males. Vieira insiste em dizer que a actividade política, por princípio, não pode gozar da autonomia que seguramente muitos lhe pretendiam ver atribuída, tanto mais que o poder, e designadamente o poder político, tem uma origem divina. Ora, se assim é, a política jamais poderá ser vista como um fim em si mesmo, já que a finalidade a que almeja vem de cima; falamos naturalmente de uma finalidade espiritual.

A primeira tarefa da política, num mundo dominado pelas vicissitudes da *roda da fortuna*, e onde se verificam súbitas transformações capazes de inverter drasticamente os nossos papéis nesse mesmo mundo, é avaliar *cada acontecimento* ou *cada ocasião* como aquilo que na verdade são, quer dizer, como algo extremamente passageiro e efémero. Na verdade, num mundo sujeito a transformações permanentes, aquilo que hoje parece ser uma verdade imutável, amanhã não será mais do que uma simples memória¹.

¹ “O que foi já não é: o que há-de-ser, ainda não é, e o que é, não é mais no instante que passa”, in *Sermão da Primeira Domingo da Quaresma*, 1655.

No diagnóstico extremamente correcto que faz à situação que se vivia no seu tempo, Vieira percebeu como poucos que um dos factores que mais decididamente contribui para a alucinante alteração das circunstâncias é o peso excessivo que foi granjeado pela aparência. Esta importância tem o efeito perverso de fazer com que as coisas valham não por aquilo que são, mas por aquilo que *parecem ser*. Como assim é, é possível perceber, sem dificuldades de maior, porque é que tudo é passageiro: o ser confunde-se com o aparecer, e este está condicionado ao fluir estonteante dos acontecimentos. Os próprios interesses pessoais, quantas vezes mesquinhos, são determinantes na eleição da melhor forma de dissimular, e permitem, como tal, perpetuar esta lógica da aparência. Esta tese de que aquilo que parece é foi uma experiência recente da nossa história: com efeito, Salazar fez com que essa ideia fosse um dos pilares da política do Estado Novo. Dizia então Oliveira Salazar: em política, aquilo que parece é.

III. O desconcerto do mundo e a questão da temporalidade; a importância da ocasião

Mas, como dizia inicialmente, Vieira vê o mundo numa agitação permanente, e é justamente essa “inconstância” que obriga cada um dos actores deste palco² (onde tudo é encenação e aparência) a dar uma especial atenção a cada instante temporal, por mais efémero que ele possa ser. Só assim, considera Vieira, saberemos qual o momento certo de actuar. Ora, esta escolha do momento mais oportuno para agir é determinante na mundivisão de Vieira, já que aí pode estar a diferença entre os que sabem e os que não sabem fazer prevalecer os seus interesses³.

Nesta linha de consideração, o nosso autor parecia ter conhecimento do pensamento filosófico de Francisco Sanches. Como sabemos, também para Sanches o movimento era uma constante, e a instabilidade dos seres e coisas algo inultrapassável.

² Em *História do Futuro*, Vieira apresenta a ideia de que o Mundo é uma comédia de Deus.

³ A importância do tempo, mais precisamente da ocasião, é um dos elementos fundamentais apresentado por Vieira para salvar o Brasil. Com esta tentativa, o autor apresenta-nos ainda a *Alegoria da Fortuna*, onde é justamente ressaltado o valor da circunstância e da ocasião como os instantes precisos para actuar neste palco de rápida mutação de valores e de alteração de papéis.

Todavia, diz o autor, não basta saber quando actuar. Tão importante como isso é saber eleger a forma mais conveniente de actuar. Ora, este cuidado relativamente à melhor forma de actuar tem uma óbvia articulação com a necessidade de persuasão de que falávamos antes.

Este é pois o mundo desconcertado de que fala Vieira, cujos traços mais expressivos transportamos facilmente para a realidade dos nossos dias. É essa capacidade que os textos de Vieira nos oferecem que permitem considerá-lo um *visionário*.

O herói de Gracián é a figura arquetípica, ou se quisermos, o exemplo paradigmático de como é possível (sobre)viver neste mundo, que o autor cedo identificou com o mundo do tempo. A questão do tempo é outro dos tópicos mais relevantes nos pensadores barrocos em geral, e de António Vieira em particular. Deus criou o homem para a eternidade, mas não obstante vive no mundo dos homens, que é também o mundo do tempo. Vieira entende que no âmbito desta discussão acerca da temporalidade deve ser reconhecida uma importância adicional à ocasião. Porque? O que afirmamos até ao momento permite antecipar com algum desembaraço a resposta adequada para esta questão. Se o mundo dos homens, que é também o mundo do tempo, está sujeito a um movimento e transformação ininterruptos, o vector temporal mais expressivo não pode ser outro que não seja a ocasião, que é justamente a única coisa a que nos podemos ater por forma a podermos tomar decisões e a agir.

Com efeito, só se estivermos particularmente atentos ao despontar destes acontecimentos, teremos a possibilidade de deles tirar o melhor partido. Cada momento assume assim uma particular importância, já que pode estar na origem da transformação global de uma determinada conjuntura. Nada é eterno, quer dizer, nada escapa às vicissitudes da roda da fortuna.

IV. O chefe temporal; suas qualidades e funções

É neste estado deplorável de coisas que o chefe temporal, detentor do poder político de que aqui nos ocupamos, é chamado a agir. Ora, no quadro destas considerações, duas questões prévias se impõem: que qualidades devem ser evidenciadas pelos governantes para que legitimamente possam ser considerados como tais, e para que possam ainda desempenhar com toda a eficácia a respectiva actividade governativa, e justamente em que consiste a eficácia ou o bom desempenho de uma tal actividade.

Na proposta dirigida a D. João IV, onde Vieira tem a pretensão de denunciar aquilo que considera ser o estado deplorável do reino, podemos encontrar alguns indícios que podem servir como guias para as questões precedentes. Com efeito, nesse documento Vieira destaca algumas qualidades que considera não só úteis como verdadeiramente imprescindíveis para quem quer que ocupe o lugar de decisor: agudeza de engenho, presteza no discurso, madureza no juízo, no acerto das resoluções e na eleição dos meios e dos fins são apenas algumas dessas qualidades.

Como se vê, a eleição de alguns desses atributos como propriedades meritórias de quem governa não deixa de ser o espelho de uma realidade com traços muito bem delineados. Se assim não fosse, a presteza no discurso não seria forçosamente um requisito indispensável de quem governa.

De qualquer modo, nessa mesma proposta, o autor procura ainda alertar o rei para a necessidade de encontrar formas alternativas para salvaguardar a existência de Portugal como país. Este alerta vem na sequência da mesma ordem de razões que o levaram à eleição das qualidades já mencionadas. Com efeito, num mundo que é pouco sensível a decisões finais, é no mínimo ingénua a confiança depositada em países estrangeiros, os quais podem suspender os tratados firmados a qualquer momento, e sempre que isso lhes parecer mais vantajoso.

Há dois aspectos importantes a retirar deste diagnóstico feito por Vieira: por um lado, o reconhecimento de que os próprios países, e não apenas os indivíduos, se regem por uma lógica de interesse, que de resto se afirma como o único critério na eleição de meios; por outro, o apuramento de que a melhor forma de agir *nestas circunstâncias* supõe a posse de algumas aptidões importantes, como é o caso da arte da retórica, que Vieira distingue classificando-a atributo indispensável de quem governa.

Numa análise mais superficial ou precipitada, podemos considerar o alerta de Vieira ao rei D. João IV inesperado, de certa forma. Com efeito, é possível defender que a posição de Vieira deixa transparecer uma certa predileção pela aparência, que tanto havia criticado na sua vertente de homem moral.

Ora, como teremos ocasião de ver, uma tal leitura não resiste a um estudo mais atento aos escritos do nosso autor. Com efeito, Vieira reconhece como condição indispensável para o bom exercício do poder, não apenas o dom da palavra, mas fundamentalmente a bondade da alma; é certo que as circunstâncias especiais do mundo que nos descreve o obrigam a reconhecer a utilidade de algumas técnicas, mas isso não significa que alguma vez as tenhamos de usar. É de resto essa possibilidade de

dominar uma técnica que contudo não aplicamos que constitui a *superioridade moral* que distingue o príncipe dos outros homens, que cedem mais facilmente à tentação de dissimular e mentir.⁴

Uma política de princípios como defende Vieira não tem necessariamente de estar de costas voltadas para a experiência, que justamente nos recomenda alguma prudência. A experiência é de resto *filha do tempo*, um tempo que flui, como vimos, a um ritmo verdadeiramente alucinante.

Como se pode ver, Vieira define com bastante clareza aquilo que considera ser a marca distintiva entre o príncipe e os outros homens: a bondade e a virtude são qualidades que tornam o príncipe superior ao homem. Note-se contudo que não se trata de uma superioridade natural, mas sim uma superioridade moral.⁵ No Sermão da rainha Santa Isabel, o nosso autor considera mesmo que o mais importante para agradar e servir a Deus é, justamente, a “santidade”.

V. A finalidade da política e seus instrumentos

Todavia, se assim é, a verdadeira marca distintiva do poder temporal não está na força, nem tão pouco na aplicação de medidas coercivas e punitivas. Ora, esta tese não é, no entanto, uma originalidade, pois como fizemos notar desde o início do nosso ensaio, o poder não é um fim em si mesmo, já que está ao serviço de algo superior. Mas, que é então esse fim superior que conduz os destinos da actividade política, e que a torna num instrumento para a realização de algo maior? Mais acima falámos de uma finalidade espiritual, como o ponto para onde convergem (ou devem convergir) todas as decisões políticas. Talvez seja agora possível concretizar um pouco mais esse que é o fim da política, se dissermos que o exercício da força e a aplicação de medidas coercivas e punitivas, que indiscutivelmente são fortes indícios do exercício do poder (mas não a sua essência), estão firmados na justiça. O poder tem assim uma dupla face, que não são antagónicas mas sim complementares; na verdade, é como se se tratasse de duas faces de uma mesma moeda.

⁴ “Não basta que o que houver de governar seja homem com alma; mas é necessário que seja alma com homem. Se tiver alma, e boa alma, não quererá fazer mal; mas se juntamente não tiver actividade e resolução, e talento de homem, não fará cousa boa.” in *Sermão da Dominga Vigésima Segunda Depois de Pentecostes*.

⁵ Para Vieira, o príncipe não detém qualquer primado de sangue ou de nascimento, mas sim de virtude e de merecimento.

Ora, essas duas imagens em que o poder consiste são personificadas em Júpiter e Mercúrio.⁶ A Júpiter cabe a tarefa mais fácil, se considerarmos que Mercúrio é aquele que se deve situar entre as serpentes traiçoeiras (que no fundo representam a mesquinhez dos interesses do homem que o príncipe deve ter prudentemente em consideração no quadro da sua actividade governativa), fazendo com que não se mordam, isto é, mantendo o equilíbrio que define e caracteriza uma *situação de justiça*. O exercício da força, personalizado na figura de Júpiter, deve ter sempre no seu horizonte esse equilíbrio fundamental, sem o qual aparece completamente desvinculado da própria essência da política, que podemos associar à imagem de Mercúrio (símbolo da Ciência e da Sabedoria). Vieira considera contudo que esse equilíbrio entre a aplicação da força e a vigência da justiça como critério para uma tal aplicação, é quase sempre penoso para quem o pretende implementar. Esta é assim a dificuldade da arte de governar, numa época particularmente crítica, em que os súbditos do rei são não tanto leais seguidores quanto pessoas astutas e traiçoeiras, dispostas a tudo para fazer prevalecer os seus próprios interesses.

Por tudo isto, deve o rei ser conhecedor de algumas técnicas que se revelem úteis nesse jogo de aparências em que se transformou a vida dos homens. Neste contexto, a consideração da experiência e o uso de um certo pragmatismo não são contrários à ideia de uma política de princípios, mas muito ao contrário, já que sem essa prudência que a experiência recomenda o rei ver-se-ia privado dos mecanismos necessários para fazer prevalecer a justiça. A arte de mentir e dissimular⁷ tem assim um enquadramento próprio nesta forma de entender a natureza dos homens em geral e da prática da actividade política em particular. Trata-se efectivamente de uma prática que pode ser útil para que as decisões sejam verdadeiramente eficazes, e para que a justiça não seja uma ideia vaga e longínqua. Note-se que a expressão “para que” aparece sublinhada no nosso texto. Isso significa que, tal como sucede com o exercício da força, também a arte de mentir deve estar ao serviço de algo que não se esgota em

⁶ “Nas duas imagens de Júpiter e Mercúrio, que se atribuíram aos dois apóstolos, temos o exemplo de tudo”, in *Sermão da Dominga Vigésima Segunda Depois de Pentecostes*.

⁷ Segundo Vieira, um rei deve dominar a arte das artes, isto é, a *arte das contradições*. Só deste modo, dissimulando, pode saber o que dizem dele, avaliar as circunstâncias e aplicar a melhor medida numa qualquer situação particular. No mundo barroco, entendido como o mundo dos olhos, a aparência adquire um lugar de destaque para a justa e correcta governação.

si mesma. Essa é de resto a crítica que Vieira dirige aos “reis políticos” no Sermão da Rainha Santa Isabel, que autonomizaram essas técnicas, desvinculando-as por completo do fim a que presidem. As variedades e transformações a que os homens são sujeitos pela roda da fortuna obrigam a adoptar uma postura de grande contenção e desconfiança, tanto mais que a aparência vale, neste mundo, mais do que a própria realidade.

A política deve ser orientada segundo os critérios de verdade e justiça: as técnicas de dissimulação a que já fizemos menção só fazem sentido entendidas como *meios ou instrumentos* para a concretização desses princípios. O príncipe deve aceitar esses princípios como prerrogativas essenciais da arte política, mas não deverá jamais perder de vista o horizonte da experiência, que muitas vezes parece incompatível com a vigência dos princípios de verdade e justiça. É no entanto nessa tensão que se vê a mestria dos grandes homens, que conseguem equilibrar essas duas tendências aparentemente inconciliáveis. O ataque mais feroz que pode ser feito à dignidade de quem governa é considerar que o príncipe não acautelou devidamente uma ou outra dessas faces da política. O próprio Vieira parece, a determinada altura, distinguir uma dessas faces: no Sermão no Sábado Quarto da Quaresma, pregado em 1652, o autor relata a façanha de S. Pedro, que foi obrigado a recorrer à ambiguidade do termo “sim” para responder a uma pergunta cuja resposta não conhecia. Com essa atitude, Vieira parece demarcar-se do equilíbrio que exigia há pouco entre força e justiça, para distinguir agora a utilidade das respostas ambíguas, que podem valer simultaneamente como “sim” e como “não”. Mas, uma vez mais, as respostas ambíguas não são importantes *per se*, mas unicamente integradas numa lógica de um espírito de missão, cuja assunção por parte dos príncipes, e designadamente dos príncipes cristãos, aparece como condição imprescindível ao bom desempenho da actividade política. Se a intenção última dessa ambiguidade está em transformar as *serpentes* em homens de bem, então é necessária para que o príncipe possa cumprir com eficácia os propósitos que se propôs alcançar. É pois a ideia de *serviço* ou de *ofício* que permite a Vieira aceitar, sem grande relutância, considerações aparentemente contrárias à sua ideia de uma política de princípios.

VI. O paternalismo régio em António Vieira

Note-se contudo que o rei não é apenas o tutor da arte política, mas é ainda aquele que (re)encaminha os súbditos para o caminho da verdade e da justiça. Não admira por isso que muitas das afirmações de Vieira estejam amparadas por uma concepção paternalista da monarquia e do próprio poder. Assim se compreende a forma como o nosso autor, a dada altura, se dirige a D. João IV, designando-o “pai da Pátria”. Ora, se o pai é o exemplo a seguir pelos filhos, o rei é o exemplo a seguir pelos súbditos, o que vem reforçar ainda mais a ideia de que o príncipe deve ser moralmente superior aos outros homens, pois só assim pode servir de exemplo. Mais do que uma concepção paternalista do poder, Vieira defende essa ideia quase até às últimas consequências, chegando mesmo a admitir que o rei pode reprimir duramente a audácia dos vassalos. O rei só é exemplo se o for para todos, e não apenas por alguns. Por isso, quem quer que coloque esse mecanismo em causa deve ser “exemplarmente” sancionado.

Entretanto, para que a atitude do rei possa ser reproduzida pelos súbditos, é necessário amá-lo. Mas, se tal não for possível, há que pelo menos temê-lo, pois sem temor e sem amor não há exemplaridade que resista. Vieira considera que, dados os requisitos que devem ser preenchidos pelo príncipe para que possa governar, não será muito difícil que entre ele e os vassalos se estabeleça um vínculo afectivo, que é o que permite que o rei se torne rapidamente num *espelho* em que todos os súbditos se revêem. Ora, tal só é possível porque a exemplaridade de Vieira está intimamente associada a uma *concepção personalista*. Isto significa que o rei, antes de governar um universo exterior, que é no fundo o mundo dos súbditos, deve primeiro administrar o seu reino interior, o mesmo é dizer, deve estar munido de todas aquelas qualidades que tornam o príncipe mais sabedor do que os outros homens. Logo, é possível constatar como a ascensão ao poder por razões de sangue e descendência dá lugar a uma concepção que elege a superioridade moral como critério para essa mesma ascensão. A obediência aos reis não deve ser tanto por imposição, quanto pela clara vontade dos súbditos, que imediatamente se identificam e reconhecem *na pessoa* do rei. O temor deve ser interpretado como reverência em relação a alguém que se admira, e não tanto como medo, mais susceptível de ser interpretado como terror e barbárie, noções claramente incompatíveis com as exigências que recaem sobre os príncipes *católicos*. O *bom rei* ou o *bom governo* é aquele que observa as exi-

gências de verdade e justiça, e é também aquele cuja autoridade se estabelece quase espontaneamente.

Estas considerações trouxeram, como sabemos, alguns dissabores a Vieira, que sofreu na pele as consequências de ter defendido teses que podemos considerar demasiado avançadas para a sua época. A expulsão iminente da Companhia de Jesus é apenas um dos exemplos que poderíamos apresentar das dificuldades sentidas pelo nosso autor. É que muitas das suas posições eram interpretadas como uma afronta aos poderes estabelecidos, nomeadamente, o da Inquisição. Para Vieira, o medo abarcava não apenas os culpados mas também os inocentes, pelo que era visto como o mais injusto dos castigos. A par desta ideia, Vieira defende ainda que o espaço para a novidade, para a mudança, encontrava-se obstruído.

VII. Conclusão

Em suma, podemos considerar o pensamento político de Vieira como a expressão de um modernismo que se caracteriza por antecipar, nos mais variados aspectos, algumas das questões que nos dias de hoje ainda se colocam.

O nosso autor soube, como poucos, chamar à colação os aspectos mais obscuros de uma sociedade, apontando em simultâneo as respectivas vias de solução; tal mostra que as suas ideias não se cingem aos aspectos mais simples da política, mas prendem-se a outras problemáticas que integram um vasto e diversificado leque de questões. No entanto, a complexidade que é própria a Vieira não diminui em nada a seriedade de resolução dessas matérias. Ao contrário, mostra que o autor desenvolveu uma análise atenta, que não peca por defeito, e que em simultâneo oferece os instrumentos imprescindíveis para lidar com este mundo desconcertado.

A política, tal como dissemos uma e outra vez ao longo deste ensaio, não é um fim em si mesmo, mas deve estar ao serviço de valores mais elevados: falamos, é certo, da vertente moral⁸.

⁸ Veja-se como, desde já, se desenham as coordenadas que norteiam a ideia de Quinto Império, em que o povo português seria o povo eleito para uma segunda Criação.

Bibliografia Sintética

Os Sermões Privilegiados encontram-se nas Edições Lello.

- Sermão da Primeira Dominga da Quaresma, 1655.
- Sermão da Dominga Vigésima Segunda depois de Pentecostes.
- Sermão da Rainha Santa Isabel, 1674.
- Sermão de S. Pedro, 1644.

CALAFATE, Pedro, *Metamorfoses da Palavra*, Estudos sobre o pensamento português e brasileiro, I.N.C.M, Lisboa, 1998.

VIEIRA, António, *História do Futuro*, introdução, actualização do texto e notas por Maria Leonor Carvalhão Buescu, I.N.C.M, Lisboa, 1992.

AS CARTAS DO PADRE ANTÓNIO VIEIRA E A PROBLEMÁTICA DO TURCO

István Rákóczi

(Universidade Eötvös Loránd – Budapeste)

*Ele muda os tempos e as horas, ele remove os reis e estabelece os reis;
Ele dá sabedoria aos sábios e ciência aos entendidos, Daniel 2:21*

1. Antes das cartas: um *hic et nunc* profético

Toda uma vasta literatura secundária, e refiro-me tão só àquela que surge entre as duas últimas décadas comemorativas¹, veio revisitar, reavaliar e reinterpretar os tópicos e aspectos centrais da obra milenarista do Padre jesuíta, que, na feliz e paradoxal expressão de Eduardo Lourenço, nos conduzem “do Império do Verbo ao Verbo como Império.”² Nada testemunha com mais rigor a validade da segunda parte do versículo citado supra, como o facto de virem a multiplicar-se os ensaios e estudos perti-

¹ Cf. Miguel Real, “Breve guião sobre as interpretações de uma obra” In: *JL, Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Ano XXVIII, Nº 977, de 12 a 25 de Março de 2008, pp. 18-19, bem como de outro intuito e rigor de Maria de Lourdes Belchior, “Vieira revisitado” In: Margarida Vieira Mendes, Margarida Lucília Pires, J. Costa Miranda (coord.), (Actas do Colóquio Internacional) *Vieira Escritor*, Edições Cosmos, Lisboa, 1997.

² Idem, pp. 15-17, para uma bibliografia da obra profética do Padre António Vieira cf. Manuel J. Gandra, “O Quinto Império em António Vieira, Subsídio para uma bibliografia impressa da obra e dos estudos concernentes ao tema” (por ocasião da realização do *Curso Breve – Padre António Vieira: Visão e Profecia do Quinto Império*, na Biblioteca Municipal da Ericeira – Setembro de 2008, ano do 4º Centenário do Nascimento de António Vieira), www.bibliografia/profetismo/Vieira/2008/1.pf.

nentes que voltam a tratar aquilo que é anunciado – via Padre António Vieira – sobre a primeira parte da mesma passagem bíblica.

Esta minha modesta e presente contribuição, que pretende valorizar apenas um único elemento em que se amalgama o fundamento do complexo conjunto de pressupostos escatológicos, trata do componente temporal e/ou político da especulação vieiriana, e esboça-se sobre o Turco e o seu papel no dealbar duma *aion* bíblica, e o advento da última época do mundo, profetizados pelo Padre António Vieira.

Este tema, de fundo místico também, cujo telão é descortinado por Deus (no sentido etimológico da palavra, o apocalipse não é o cataclismo físico e material do planeta, de nós, humanos, senão a destruição do espírito por que se rege, implica “tirar o véu” que cega os olhos e oculta as verdadeiras realidades, i. e. a *aletheia*), fica moldado por uma *parúsia* cristã atemporal, assente na esperança do fim iminente do penúltimo império do mundo. Sendo este esmagado por uma pedra cortada “sem mão” da montanha no sonho de Daniel, fica entregue aos intérpretes este livro, “selado até ao fim do tempo”, para fazer-se a leitura dos sinais do tempo místico, que envolve o *real-time*, medindo as horas por um compasso diferente.

Posicionando-se porém fora destas coordenadas, já que estudadas minuciosamente, o artigo que agora segue interrogará um conjunto de documentos – cartas mais escritas aliás por Vieira do que as que foram endereçadas ao Padre –, para tecer considerações tanto sobre Vieira “diplomata”, aquando da sua segunda viagem para Roma, como sobre a correlação existente entre esta correspondência diplomática e os textos ditos milenaristas da sua obra.

Deixamos, anexa a este nosso intento, uma lista de citações sobre o tema proposto a estudar, que complementa uma outra elaborada por Laura Areias e publicada por nós, em Budapeste, ainda em 1987.³ Não podendo valer-se ainda da nova e esperada edição das *Cartas do Padre António Vieira* do “Projecto Vieira”, este apêndice obriga-se a utilizar diversas fontes, para reunir e, por ela, facilitar uma melhor compreensão factual da problemática do Turco e das leituras que Vieira faz das suas “novas” notícias, com várias implicações e/ou apropriações directa ou indirectamente messiânicas. Se quisermos, analisar-se-á aqui aquela “mão”

³ *Magyar-portugál kapcsolatok (Tanulmányok, bibliográfia, szemelvények)* – Relações luso-húngaras (Estudos, bibliografia, textos). ELTE, Budapeste, 1987, (szerk./org.Lukács Laura – Rákóczi István) pp. 247-258.

humana, a de Vieira, que intervém, algo voluntarista, para apressar a história do futuro, atirando, como David, aquelas armas, as pedrinhas lisas da sua funda, que estavam ao seu alcance: as notícias, que parecer-lhe-iam provar poder prevalecer sobre o seu Gigante/Estátua.

2. Um balanço dinâmico

O autor destas linhas não pode esconder a sua comoção e saudades de jovem investigador, quando pela primeira vez teve entre as mãos uma das muitas cópias manuscritas de *Profecias de Bandarra, interpretadas pello P. e Antº Vieira da Compª de IESUS e da Provª do Brasil, Esperanças de Portugal*⁴ que fazia parte das primeiras abordagens do mesmo tema, que acompanha a longa vida do jesuíta, e que se encontram reproduzidas pela *Clavis Prophetarum*, começada cerca de 1673, e ainda polida, por inacabada, até poucos dias antes da sua morte, em Julho de 1697.

Entre estas duas balizas temporais⁵, a ideia do Quinto Império passa a ser metamorfoseada com matizes diferentes na carta *Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo* (de 1659), nas referências contidas na *Petição ao Conselho Geral da Inquisição* (de 1665), da *História do Futuro ou da defesa do Livro Intitulado Quinto Império*, que é a apologia do Livro *Clavis Prophetarum* (de 1666), bem como na mesma obra deixada inédita.⁶ Referindo-se ao mesmo conjunto de obras proféticas, Alcir Pécora admite também que:

[...] estes textos concentram-se, diferentemente, na ideia de uma monarquia universal, sob o duplo comando do papa e do príncipe

⁴ *Archivum Romanum Societatis Iesu*, Bras. Maragnon. 28 f. 109-121 (retro e verso) de que existe há muito uma versão padrão fixada por Lúcio de Azevedo, e inúmeras publicações.

⁵ Para aspectos de problemas de edição e tradução respectivamente cf. Margarida Vieira Mendes, “Chave dos Profetas: a edição em curso” e Arnaldo Espírito Santo, “A tradução de *Clavis Prophetarum*” In: Margarida Vieira Mendes, Maria Lucília Pires, J. Costa Miranda (coord.) (Actas do Colóquio Internacional) *Vieira Escritor*, Edições Cosmos, Lisboa, 1997, pp. 31-39 e 41-51.

⁶ Cf. Arnaldo Monteiro do Espírito Santo, “Aspectos do pensamento de Vieira na *Clavis Prophetarum*” In: *Actas do Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira*, Congresso Internacional, Braga, 1997 p. 910.

português, capaz de destruir o turco e reduzir o conjunto dos povos à religião verdadeira.⁷

“Se considerarmos o *arco* literário de Vieira – escreve António Vasconcelos de Saldanha – é interessante notarmos o contraste que se marca de um dos extremos – a célebre “carta” de 1659 enviada ao bispo do Japão – para um outro, a *Clavis Prophetarum* (deixada inacabada à morte do Pregador em 1697), redigida em latim e dirigida aos teólogos, encorajada pelos próprios superiores da Ordem e desprovida do cunho acentuadamente nacionalista que caracterizou outros escritos.”⁸

É da mesma opinião Luísa Trias Folch, remetendo para Paulo Alexandre Esteves Borges⁹, para quem Vieira: “De novo voltava a expor o seu milenarismo, mas de uma forma menos lusocêntrica, dirigido agora a toda a humanidade”.¹⁰

Em qualquer dos casos, o advento deste novo Reino passa primeiro pela derrota dos Turcos que então ameaçaram a Europa, e que constituiu um dos requisitos, *sine qua non*, para instaurar este império da paz e justiça universais, uma vez que a tomada de Constantinopla, e a subsequente libertação de Jerusalém, tanto o condicionam, como a pregação do Evangelho “até aos confins do mundo”, e de que o “Grande Pai” seria um dos profetas em ação no outro hemisfério. Fazendo-se valer do lema do nosso Congresso, lembremos ainda com Pedro Calafate uma aceção filosófica da imagem dos dois *hemisférios do tempo*, e que aparece no *Livro Antepimeiro da História do Futuro*:

É interessante verificar que esta sua imagem do presente implica, em certo sentido, que este se encontre bloqueado entre o primeiro

⁷ Cf. Alcir Pécora, *Teatro do Sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões do Padre António Vieira*, Recife, 1994.

⁸ Cf. António Vasconcelos de Saldanha, “A dimensão política dos escritos messiânicos do Padre António Vieira” In: Margarida Vieira Mendes, Margarida Lucília Pires, J. Costa Miranda (coord.) (Actas do Colóquio Internacional) *Vieira Escritor*, Edições Cosmos, Lisboa, 1997, p. 266.

⁹ *A Plenificação da História em P.^e António Vieira*, Lisboa, INCD, 1995. Cf. Também, para além da tese publicada, a recente *A Pedra, a Estátua e a Montanha: O Quinto Império no Padre António Vieira*, Lisboa, 2008.

¹⁰ Cf. Luísa Trias Folch: “O milenarismo no século XVII: Gonzalo Tenorio e António Vieira” In: Margarida Vieira Mendes, Margarida Lucília Pires, J. Costa Miranda (coord.) (Actas do Colóquio Internacional) *Vieira Escritor*, Edições Cosmos, Lisboa, 1997, p. 190.

hemisfério e o optimismo escatológico, a que se refere o segundo.¹¹

3. A década de sessenta: factos, fontes, notícias

Após uma menção esporádica e fortuita, no Sermão da Quinta Domingo da Quaresma, pregado na Igreja Matriz da cidade de São Luís de Maranhão, em 1654, que coloca o tema como exemplo do par binário verdade/mentira¹², na correspondência vieiriana dos anos sessenta aparecem as primeiras referências ao estado da guerra do Turco, que se pode justificar já em si por um novo dinamismo que estas ganharam nos anos 1663-64, quando se rompe o *status quo* de mais de meio século de inércia na frente do vale danubiano, entre o Império Otomano e a Cristandade.

Este acontecimento recebe uma projecção europeia, primeiro motivada pela campanha de inverno de Zrínyi,¹³ e depois seguida pela batalha

¹¹ Cf. Pedro Calafate, “Expressões de temporalidade em António Vieira”. In: Margarida Vieira Mendes, Margarida Lucília Pires, J. Costa Miranda (coord.), (Actas do Colóquio Internacional) *Vieira Escritor*, Edições Cosmos, Lisboa, 1997, p. 190. Comportam ainda Fernando Gil com “O advento do Quinto Império e a profecia bíblica” e Silvano Peloso com “O Quinto Império de António Vieira e o debate europeu nos séculos XVI e XVII” textos e pontos de vista assaz importantes no mesmo volume, para aperceber-se da *temporalidade* dos *topoi*, mas interessa-nos sobretudo analisar este apenas na vertente política das suas cartas, e não das suas construções messiânicas.

¹² “(...) chegou navio de Levante, fala-se nas guerras do turco, nas do veneziano, nas do tártaro, nas do polaco”.

¹³ Fica destruída por exemplo a famosa ponte de Eszék (Osijek, hoje na Vaivodina, na Croácia), construída em carvalho. Era a obra de engenharia que permitia aos turcos manter as suas linhas de comunicação logísticas bem operacionais para os períodos de reacesas campanhas militares. Não é de estranhar que se afigure entre as gravuras relativas à Hungria mais divulgadas. Cf. entre as gravuras que se encontram extratextos na *Ungria restaurada, compendiosa noticia dos tempos del passado y presente*... Escrita por D. Simpliciano Bizozzeri, adornada con 44 láminas, traducido en el Español por un Curioso /.../ En Barcelona en la Imprenta de Martin Gelabert, 1688, p. 209. Cf. os exemplares da BNP nas cotas: H.G. 7470 P., H.G. 7602 P., e H.G.7711 P. Interessa referir que a ponte – com a distribuição das tropas junto dela – fica reproduzida como folha desdobrável já no ano 1686, quando a despesas do vendedor de livros da Rua Nova Antonyo Leyte Pereyra fica impressa a obra *Epitome historico de todos os progressos, que tiverão as armas cesareas, contra a soberba das luas othomanas, desde o cerco de Viena, com todos os successos das armadas de Venesa, & mais auxiliares, redusido de varias*

de São Godardo (ganha por Montecuccoli)¹⁴ em que pela primeira vez participam aliás tropas francesas do lado cristão, e que, de uma forma operacional e simbólica, fazia prever o declínio rápido do poder dos Turcos.¹⁵ A expectativa de uma célere recuperação das terras dominadas pelo Turco na Hungria foi frustrada pela Paz de Vasvár (Eisenburg, na Áustria), assinada logo em Agosto de 1664, que deixa em mãos otomanas a Érsekújvár¹⁶, ganha pelo grão-vizir Ahmed Küprülü no ano anterior.¹⁷ Tal

noticias do imperio, a esta géral... de Joseph Correa de Britto. Na água-forte feita sobre a ponte e fortaleza de “Essech” está “assinalado”: “Duarte fecit”, o que dá a entender que o autor (que executa várias ilustrações de obras que foram impressas por João Galvão) terá consultado uma representação/imagem anterior, ou reeditada numa edição coeva de Ortelius, ou de algumas das folhas volantes que representavam a destruição da ponte na campanha de Zrínyi, em Janeiro de 1664. – (V. 2: *Epítome historico, segunda parte. De todos os progressos que tiverão as armas cesareas, contra a soberba das luas othomanas, até a memoravel tomada de Buda; com todos os successos das armas de Venesa, & mais auxiliares*; reduzidas, de varias noticias do imperio, a esta géral... – Lisboa: na officina de Joaõ Galvão: a custa de Antonio Leyte Pereyra, mercador de livros na Rua Nova, 1686. – [6], 54 p.).

¹⁴ As obras de Montecuccoli – injustamente reduzido para, e eternizado pelo seu axioma, segundo o qual “para fazer a guerra precisam-se três coisas: dinheiro, dinheiro e dinheiro” –, só foram impressas no século XVIII, mas exerceram, mesmo de forma manuscrita uma certa influência. Sabemos, por exemplo, que o manuscrito do seu tratado conservado na *Kriegsarchiv* de Viena de Áustria intitulado “*Della guerra col Turco in Ungheria*” não apenas foi consultado por Carlos de Lorena, como levado consigo, quando este estratega andava na campanha de 1686. Cf. o ensaio PERJÉS Géza: A “metodizmus” és a Zrínyi-Montecuccoli vita, II. rész, (O “metodismo” e a disputa entre Zrínyi e Montecuccoli), *Századok* (1962), p. 533.

¹⁵ O Padre António Vieira é céptico, mesmo anos depois, sobre a fiabilidade e durabilidade do sentido de tal mudança política gaulesa, quando afirma, em carta escrita a Duarte Ribeiro Macedo de Lisboa, a 26 de Julho de 1678: “por que sempre tenho por segura a aliança de França com o Turco, o qual a servirá e militará por ela em tudo o que enfraquecer as forças dos outros príncipes”, Cf. *Cartas do padre António Vieira* coordenadas e anotadas por J. Lúcio de Azevedo, Coimbra Imprensa da Universidade, 1927, p. 299

¹⁶ Neuheusel em alemão (hoje Nové Zámky na Eslováquia) passa a ter um valor simbólico: não se percebe bem como é que o imperador Leopoldo I pode ter “cedido” esta fortaleza sitiada e tomada pelos turcos, embora traçada pela arte de fortificação italiana mais moderna, depois de uma tão estrondosa vitória como a de Sankt Gotthardt. (Szentgothárd em húngaro, San Gotardo em italiano). Em 1663-64 Leopoldo I preferiu abandonar a guerra contra o Turco – pese o facto de que na corte imperial de Regensburg se comprometera prosseguir-la anteriormente – aceitando recuar para um *status quo* anterior. A BNP conserva um mapa da forta-

facto deixa muito indignada a nobreza húngara, cuja facção política pró-Habsburga esperava agora poder vir a reunir, sob a Coroa de Santo Estêvão, a sua Hungria tripartida pelos Turcos desde a batalha de Mohács, de 1526. Esta elite política, como veremos, sublevar-se-á perante tal bem frustrante situação, o que produzirá uma abundante informação sobre este acontecimento político, mesmo na longínqua Península Ibérica.

Na década dos anos sessenta ainda se conhecem poucas referências ao Turco em Portugal, mas aparecem logo na década seguinte, para surgirem multiplicadas numa vasta correspondência diplomática, de cuja rede o Padre António Vieira fazia parte.¹⁸ Embora esporádicas e pontuais,

leza na sua Secção de Cartografia, traçado já depois do seu sítio de 1683, já que menciona, para além da sua queda em 1663, a sua respectiva recuperação cristã vinte anos depois. Cf. BNP CC. 1325 “Neuhausel est une ville forte de la Haute Hongrie”. Plan du siège de Neuhausel [Material cartográfico]: par le Sr Imbault de Marigny Ingénieur et gentilhomme de son altesse sérénissime Mgr. le prince de Conty, 1685, (data provável segundo a data do acontecimento, expressa na legenda e morte do príncipe de Conty) 1 carta: tinta bistre com aguadas; 39,5x55,5 cm, referido em A. Aires de Carvalho – Catálogo da colecção de desenhos. Lisboa, 1977, n.º 975 como trabalho francês, legendado.

¹⁷ Cf. a obra exemplar de Nóra G. Etényi, *Hadszintér, és nyilvánosság (A magyarországi török háború hírei a 17. századi német újságokban)* [Teatro de guerra e opinião pública (As notícias da guerra com o Turco da Hungria na imprensa alemã do século XVII)]. A autora citada analisa aliás apenas a documentação relativa aos anos de 1663-64, centrando unicamente a sua atenção no sítio e tomada de Érsekújvár.

¹⁸ Alguns exemplos, em que mativemos a ortografia, emendámos os nomes e topónimos, e alterámos também a translineação:
“A 11 chegou outro próprio (isto é correio, I.R.), mandado de Francfort com a nova de se aver separado da obediência do Emperador o Conde Serim (Zrínyi, I.R.) com a maior parte das Terras da Alta Hungria, e tomado a protecção do Turco tem por infalível que se seguirá a este cazo a rotura da guerra com o Turco.” (Carta de Duarte Ribeiro Macedo, 13 de Abril de 1670); “Este Conde de Serim hé neto de Nicolau, Conde de Serim que morreo defendendo Ziget (Sziget, I.R.) contra o Turco Solimam e irmão do Conde Serim, que nestas últimas Guerras de Hungria foi general do Emperador e matou há trez annos hum porco-montês, com grande sentimento da Corte do Emperador.” (Carta de Duarte Ribeiro Macedo, 13 de Abril de 1670), “Estes dous movimentos se consideram como huma grande vantagem aos interesses desta Coroa, porque não darão lugar a que a caza de Áustria cude em melhorar as couzas de Flandres” (Carta de Duarte Ribeiro Macedo, 13 de Abril de 1670); “O Turco tem junto hum grande exército para entrar em Lucrena (Ucrânia, I.R.), provincia sugeita a Polónia, e em Viena há grandecudado sobre deliberar os socorros, não avendo o Turco dado assistencia ou favor algum aos conjurados de Ungria” (Carta de Duarte Ribeiro Macedo, 5 de Julho de 1670).

nestas primeiras notícias sobre o estado da situação na Hungria, constata-se um interesse particular por saber do avanço do Turco, tido por inimigo secular de (e em) toda a Cristandade¹⁹, e que constitui o foco principal da atenção.

Numa óptica providencialista, são referidas pelo Padre António Vieira as notícias que tratam dos cometas, – sinais do céu, – de que logo o primeiro desta década, visto na Alemanha, é interpretado como o que mais prefigura as vitórias e a queda do Turco.²⁰ Tal sequência dos acontecimentos, preconcebida aliás, vai ao encontro de algo muito esperado e articula-se perfeitamente com a sua interpretação de Bandarra.

Como Lúcio de Azevedo observa a propósito:

¹⁹ Cf. para as grandes linhas de força Éva Bóka: *Európa és az Oszmán Birodalom a XVI-XVII. században*, [A Europa e o Império Otomano nos séculos XVI-XVIII] Budapest, L'Harmattan – Zsigmond király Főiskola, 2004, bem como uma outra monografia sobre este tópico: Lajos Hopp, *Az "Antemurale" és "Conformitas" humanista eszméje a magyar-lengyel hagyományokban* [A ideia humanista do "Antemurale" e "Conformitas" nas tradições húngaras e polacas], Balassi, Budapest, 1992.

²⁰ "Não me diz vossa senhoria nada do segundo cometa ou repetição do primeiro: cada dia se fala em novos meteoros vistos nestes arredores a diversos tempos do dia e da noite. O maior de todos para mim é o arsenal do turco, que também temo seja o açoite de Itália, pelo muito que concorda com todas as escrituras, ainda canónicas" – escreve o Padre António Vieira a D. Rodrigo de Meneses de Coimbra a 13 de Maio de 1665. Tais referências ao Turco intensificam-se ao compasso dos tempos escatológicos "densos" de 1666, identificado como sendo o ano da Besta do Apocalipse, que "é um ano destruidor, aziago, fatal, a grande viragem no império e nos destinos de Portugal" (Cf. Maria Isabel Rodrigues Ferreira: "O mito da decadência e a utopia do Quinto Império em padre António Vieira", In *Actas do Terceiro Centenário da morte do Padre António Vieira, Congresso Internacional*, Braga, 1997, vol II. p. 1013.) Para uma visão de conjunto consultar Alfredo Dinis, "Astrologia e profecia no pensamento de P.^e António Vieira", *Brotéria*, vol. 145, 4-5 (Outubro – Novembro) de 1997, bem como na Internet Joaquim Fernandes: "O Padre António Vieira e os "sinais (na mentira azul) do céu" <http://bdigital.ufp.pt/dspace/bistream/10284/896/3/10-20>. Os desenhos dos dois cometas da Biblioteca da Ajuda (*Miscelanea Historica*, 50-V-35, fols.381r-382 r) encontram-se reproduzidos, entre outros, como extra-textos do ensaio Arnaldo Espírito Santo: Apresentação da Clavis Prophetarum: transmissão manuscrita, estrutura e aspectos do pensamento do Padre António Vieira (à memória de Margarida Vieira Mendes), In: *Oceanos*, n. 30-31 (Abr.-Set. 1997), pp. 156-172.

[...] seria destruído pelos Turcos o quarto império do Mundo, que era o de Alemanha, e começaria o quinto, na Casa Real portuguesa, quando por seu turno forem vencidos aqueles.²¹

É curioso referir uma inversão desta lógica no *Tratado da Quinta Monarquia*, de Frei Sebastião de Paiva:

Trata-se da já anteriormente referida, mas importante questão da sucessão dos Impérios, sobre a qual, em oposição à doutrina tradicional, Paiva afirma essencialmente que o Quarto Império será não o Romano, aliás na sua encarnação germânica, não mais do que a sombra do que havia sido, mas sim o Turco.²²

4. Coimbra

O Padre António Vieira, nos anos do seu “isolamento” coimbrão, quer manter-se informado sobre este assunto, como nos demonstram as suas cartas endereçadas ao Marquês de Gouveia, de 19 de Dezembro de 1663 e de 9 de Março de 1644, respectivamente.²³ Importa referir que é curiosamente referida em ambas uma mesma fonte, João Nunes da Costa, de que sabemos ter sido agente do Rei em Hamburgo. Da primeira destas cartas, transcrevemos aqui a parte que mais nos interessa:²⁴

[...] Ao Porto chegou a segunda feira navio do Norte com cartas de Duarte Nunes da Costa agente del Rey em Amburgo (sic!), em que manda o sitio de huma cidade de Alemanha (não me escreveram o nome²⁵) a qual diz se renderá sem dúvida ao poder do Turco, porque indo os imperiais em socorro foram totalmente desbaratados por elle. Deve de ter a praça sem duvida de grande força e importancia, pois se empenhou sobre sobre ella todo o exercito, o qual

²¹ Nota 1 a Carta XLIII a D. Rodrigo de Meneses de 29 de Setembro de 1664, p. 91.

²² Frei Sebastião de Paiva, *Tratado da Quinta Monarquia*, prefácio, revisão científica de Arnaldo de Espírito Santo, Introdução de José Eduardo Franco e Bruno Cardoso Reis, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2006, p. 110.

²³ Cópias BNP – Biblioteca da Ajuda COD.51-IX-8, fl.379-379v e fl. 382-382 v., publicadas por Lúcio de Azevedo, Op. cit. vol. II. pp. 15-17.

²⁴ Cartas de Padre António Vieira ao marquês de Gouveia, B. Ajuda VI-70 –III-20, pp. 109-112.

²⁵ Por razões de ordem cronológica, esta praça pode ser a de Érsekújvár, estando porém Praga também sitiada. Cf. nota 15.

depois da d. vitória se dividiu em tres partes, huma que ficou continuando o sitio, e as duas que entraram por diversas partes da mesma Alemanha, e estavam já tanto no interior della que não lhe ficava muito atrás Viena de Austria, onde actualmente reside o Emperador, o qual (diz a mesma carta) ficava em total desconfiança de se poder defender por falta de socorro. O certo é que as profecias se vão cumprindo por seus passos contados, e que segundo ellas por meio destes grandes trabalhos e calamidades a Igreja lhe podemos esperar a ella, e ao nosso reyno felicidades que lhe estão prometidas (sublinhado nosso). O que resta é ter vida para as ver a qual Deus aumente e guarde V^a. Excia com tão alegres festas, como a V^a. Excia desejo, Coimbra, 19 de Dezembro de 1663.

A passagem citada atesta:

1. O monarca ter possuído um informador²⁶ a colher informações, entre outras, sobre os assuntos da Europa Central;
2. Estas chegarem até ao Padre António Vieira, que as cita, comenta e interpreta;
3. Porque revelar-se-iam úteis tanto na defesa contra as acusações do Santo Ofício, como para servirem de apoio para as suas “obras proféticas” em curso.

Convém recordar finalmente quais são as suas outras fontes de informação sobre o mesmo tópico. Podendo ser estas internas, do próprio contexto da sua própria congregação²⁷, ou também externas – e que tanto lhe podem chegar directa ou indirectamente, através seus fiéis correspon-

²⁶ De quem Lúcio de Azevedo esclarece ter sido o judeu português também conhecido por Jacob Curiel, *Cartas*, vol. II. p. 17.

²⁷ Exemplos: “No Porto, dizem desembarcou num destes dias um clérigo de Roma, que certifica vitórias do Turco contra o imperador, e que ficara já não muito longe de Itália. Não me admira tanto o caso, quanto o pouco abalo que faz naqueles a quem toca mais de perto; tudo são fatalidades, e tudo demonstrações de se chegarem ou estarem muito perto já os tempos do remédio prometido” (carta a D. Rodrigo de Meneses, 29 de Setembro de 1664, *Cartas*, vol. II., p. 91); „ (...) o padre reitor me avisou do livro do abade Joaquim, que virá na primeira ocasião; o outro papel folguei muito de ver, pelo que tem curioso (...) que são notáveis os mistérios que nelas se descobrem” (Carta a D. Rodrigo de Meneses, 25 de Agosto de 1664, *Cartas*, vol. II., p. 80.) Estes demonstram por seu turno uma intrínseca correlação entre notícias e profecias, que são “concordadas” num constante esforço de interpretação interactiva.

dentes²⁸, “neste lapso coimbrão (1-X-1663/ Janeiro de 1668) são desopilantes as cartas em que Vieira contesta, regularmente, as novas e estilo do Mercúrio Português, jornal de António de Sousa Macedo.”²⁹

Numa outra sua carta, o Padre manifesta também o seu descontentamento, não só pelo desinteresse generalizado em relação ao significado tido por escatológico das mesmas notícias em Portugal, mas pela cegueira e desinteresse políticos e geoestratégicos de toda a “República Cristã”, que surge através da presente comparação:

Enquanto nós nos matamos, marcha o Turco contra a cristandade, e fora melhor que este sangue se derramasse pelejando contra os inimigos da fé e em defesa dela e de sua Igreja. Mas *quommodo implebuntur scripturae?*³⁰

5. Roma

Por um período aproximadamente igual ao da sua permanência forçada em Coimbra, vemos o Padre António Vieira, logo na década de setenta, a trocar os seus “grilhões de ferro” pelos de “ouro”, como disse, e também, dada a sua nova posição, inverter o seu papel também no fluxo da informação, para passar a funcionar não apenas como receptor, mas também como emissor das notícias internacionais.

Roma é então a encruzilhada de estratégias diplomáticas múltiplas, estatuto que explica a presença de numerosos estrangeiros, local de peregrinação, centro da actividade religiosa, e do ponto de vista artístico, apresenta um dos seus mais altos e significativos momentos.

²⁸ “Ainda que faltem os navios de fora, sempre V. S^a me dá as novas que mais me importam e mais me aliviam, sejam sempre assim, que eu me dou por satisfeito, as demais não me dão tanto cuidado, porque as creio e espero por fé, e não pode Deus faltar às suas promessas, depois que tantas prendas nos tem dado de não serem condicionais” (Carta a D. Rodrigo de Meneses, 1 de Setembro de 1664, Azevedo, *Cartas*, vol. II. p. 83.).

²⁹ *O padre António Vieira IV. Centenário, Sermões, Cartas, Obras Várias*, sel. e prefácio de Ernesto Rodrigues, Tupam Editores, Lda., Lisboa, p. 15.

³⁰ Carta a D. Rodrigo de Meneses, 20 de Outubro de 1664, Azevedo, *Cartas*, vol. II, p. 94.

São estes os tópicos em que Teresa Leonor M. Vale exalta o papel da Cidade Eterna na segunda estada de Vieira em Roma,³¹ concluindo que “Vieira em Roma terá sido certamente um agente político, mas foi um agente cultural.”

Tudo nos leva a crer, no entanto, que por detrás desta imagem se esconde o de “diplomata”, também no sentido tradicional da palavra, se bem que não enquanto representante oficial dum determinado soberano junto a um outro, mas como agente num espaço de acção de intervenção estrangeira, com uma incumbência mais vasta³², e que podem ser atribuídas ao Pregador. Entre outros, esta visava fornecer informações, troca de pontos de vista e análise política dos que, diríamos hoje, são os processos políticos diários a uma escala internacional, numa rede informal de agentes da política exterior portuguesa do regime de Bragança, que envolvia embaixadores e funcionários régios, que, embora assaz influentes, não delegavam nenhum poder institucional para esta correspondência amiga, senão que visavam obter a complementaridade da informação, para todos – em Paris, Madrid ou Roma – terem uma visão de conjunto mais completa, tendente a servirem melhor a causa portuguesa.

Como observa Armando Marques Guedes:

A correspondência de Duarte Ribeiro de Macedo [e o Padre António Vieira, nas suas missões secretas aqui naturalmente não tratadas] deram o tom que depois viria a ser, respectivamente uma cinquenta e uma centena de anos depois, a matriz das trocas epistolares como a de D. Luís da Cunha e o Conde de Tarouca.³³

A comunhão dos interesses não fazia os correspondentes equidistantes.

As cartas escritas nestes anos da estadia em Roma, gozando de protecção e prestígio e liberto das forças que em Portugal o amea-

³¹ Teresa Leonor M. Vale. “Agente político, agente cultural” In: *Actas do Congresso Internacional Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira*, vol. I., pp. 689-706).

³² Nomeadamente a Suspensão do Tribunal do Santo Ofício, dada a internacionalização do conflito em Portugal. Cf: Ana Maria Homem Leal de Faria, Duarte Ribeiro de Macedo: In *Diplomata Moderno 1618-1680*, Instituto Diplomático, MNE, Lisboa, 2005, pp. 459-478.

³³ Prefácio, In: Ana Maria Homem Leal de Faria: *Os Cadernos de Duarte de Macedo, Correspondência Diplomática de Paris 1668-1676*, Instituto Diplomático, MNE, Lisboa, 2007, p. 16.

çavam, são aquelas em que os seus sentimentos se exprimem mais livre e veementemente, sobretudo as que dirige a Duarte Ribeiro de Macedo, encarregado de negócios em Paris, embora por vezes recorra prudentemente ao uso de linguagem cifrada.³⁴

Curioso exemplo deste processo é a passagem seguinte:

E, pois, falei em Polónia, quero pagar à regateira de V. Ex.^a, de que não só fui devoto, mas devotíssimo às frutas novas de que V. Ex.^a foi servido fazer-me participante, muito diferente das que por cá se vendem.³⁵

Mutatis mutandis, tratava-se de cruzar a informação dos vários agentes e informadores, para além das que se obtinham por meio das notícias impressas dos correios, que circulavam com as postas, não apenas a uma velocidade diferente, mas também com tónicas diferentes de interpretação, nos vários centros de poder europeus.³⁶

No caso específico das notícias sobre o Turco prevaleciam as que foram reunidas e reencaminhadas a partir de Veneza³⁷, a que o Padre em Roma teve um acesso mais rápido e directo do que os seus correspondentes, e que, associadas às importantíssimas leituras que este podia obter do Estado Papal, conferiam um carácter informativo acrescido. Tratava-se, mais uma vez, de uma informação que não isentava o elemento profético “pré-definido” (por exemplo: “Os nossos vaticínios, que não merecem fé em Portugal, vão tendo alguma entre os que entendem menos aquela língua.” – Carta a Duarte Ribeiro de Macedo, Roma, 16 de Abril de 1672). Tal atitude da interpretação foi retomada também em Lisboa:

³⁴ Maria Lucília Gonçalves Pires, “A epistolografia de Vieira. Perspectivas de leitura”, In: *Vieira Escritor* (org. Margarida Vieira Mendes, Maria Lucília Gonçalves Pires e José da Costa Miranda, ed. Cosmos. Actas do Colóquio do mesmo título, Lisboa, 1997, pp. 27-28.

³⁵ *Cartas*, Azevedo, tom. III, pp. 56-57.

³⁶ “O capítulo da gazeta de Bruxelas, combinado com a relação que se imprimiu nessa corte e se viu nesta, tem sido celebradíssimo nesta casa, onde só os castelhanos guardam silêncio.”, *idem, ibidem*.

³⁷ Cf.: Hans J. Kissling, “Venezia come centro di informazione sui turchi” In: *Venzia, centro di mediazione tra oriente e occidente* a cura di Hans Georg Beck, Manoussos Manoussacas, Agostino Pertusi, I. Florença, 1977, 99-109.

...é muito provável que queira passar as armas contra Itália, e que neste ainda depois sentido se verifique do presente Pontificado o nome e vaticínio de BESTIA INSATIABILIS como *lá ouvi* interpretar muitas vezes, e a pessoas de grande juízo. Se assim for, essa é sem dúvida a porta que se abrirá ao cumprimento de nossas esperanças, concordando admiravelmente com elas a conta tão decantada dos tempos. (Carta a Duarte Ribeiro de Macedo, Lisboa, 26 de Julho de 1678).³⁸

Porém, o teor profético da interpretação destas notícias aumentará significativamente quando o Padre se encontrar já mais distanciado do espaço e dos tempos romanos, para ficarem condicionadas por um messianismo lusocêntrico, que até uma própria razão política desaconselharia. Surge assim, quando celebrada a grande vitória do Jan Sobieski sobre o Turco em Kahlemburg, junto a Viena de Áustria, em 1683-1684, uma relativização da mesma, fazendo-se guiar Vieira pelos seus pressupostos sobre D. Pedro II, e a favor dos Braganças:

Do nome do rei de Polónia não faça V.^a Mcê caso, posto que as suas gloriosas acções prometem grandes felicidades. O triunfo total e destruição do império otomano está reservado ao rei português, e podemos provavelmente crer que será o presente, não só por todas as partes, que com tanta eminência nele correram, de religião, valor e inclinação particular contra os turcos, mas por ser segundo do nome, e se verificar em S.M. o texto que tanto trabalho deu aos sebastianistas e outros sectários: *De quatro reis o segundo levará a vitória*.³⁹

“A fusão dos tempos, que no *Livro antepreimeiro da História do Futuro* funciona como um modo de resolver as aporias da prova, recebe neste escrito explicitamente o seu nome: chama-se presente, mas não é o presente deste instante, trata-se de um presente único que recobre ontem,

³⁸ Ver também no Apêndice documental os excertos nº 19 e 48.

³⁹ Na mesma carta Vieira escreve: “Aos 12 de Julho deste mesmo ano havia de ver Roma o maior eclipse do sol que houve no mundo desde a morte de Cristo, e isto por oposição da lua, e, se for certo que – o texto se há de cumprir primeiro, senhor em Roma (Bandarra) antes que Va Mce ver ou ouvir alguma coisa disto, não espero o fim da tragédia do Turco: *Donec auferatur luna*.” A Diogo Marchão Temudo, 8 de Agosto de 1684 Baía, Azevedo, *Cartas*, vol. III, pp. 510-511.

hoje e amanhã.” – sintetiza a este respeito Fernando Gil,⁴⁰ e julgo poder fazer extensiva tal afirmação a uma série de leituras do momento “político” que mesmo Vieira *diplomata* faz.⁴¹

Mesmo assim, e para além deste extracto *profético* aludido supra, a epistolografia do período da sua segunda estada em Roma,⁴² será mais caracterizada pela pontualidade e uma visão “quarto-imperialistas” – para empregar um adjectivo adequado de Zoltán Biedermann⁴³ no que diz respeito às implicações imediatas dos diferentes acontecimentos políticos. Estes foram vistos insistentemente, de acordo com os interesses de Portugal, e muito particularmente, à luz da Restauração não apenas de Portugal, mas do Império, cujos correlatos europeus – e asiáticos – eram debatidos frequentemente nestas cartas, pelo que preferimos qualificá-las como “diplomáticas”.

O número consideravelmente elevado das que tratam os acontecimentos da “frente turca” da Polónia associa uma série de críticas de que é alvo a metrópole, que em termos comparativos – antes de mais a sua lentidão e inércia políticas – é posta em relevo:

⁴⁰ Fernando Gil, “A temporalidade do Vº Império” In: *La Scrittura e la voce, Atti del Convegno internazionale sui gesuiti José de Anchieta e António Vieira*, a cura di Sílvio Castro e Manuel G. Simões, CLEPUL Editrice, Padova, 1999, pp. 129-130.

⁴¹ Sobre o carácter peculiar deste estatuto Cf. Santos, Carlos Albano Barbosa, *Padre António Vieira: Um Diplomata, “por mandado d'El-Rei”*, [Texto policopiado] Tese mistr. História da Época dos Descobrimentos, Univ. Católica Portuguesa, Viseu, 2001.

⁴² De que conservamos uma imagem aliás mais à base dos seus sermões e da sua ligação à Rainha Cristina de Suécia, do que da sua auto-confissão das cartas datadas nesta época. Cf., mesmo assim, um importante componente da obra vieiriana, que não fora tratado por nós, pese a possíveis e convidativas analogias. Ver João Francisco Marques, “A utopia do *Quinto Império* em Vieira e nos pregadores da Restauração”, *Etopia: Revista Electrónica de Estudos sobre a Utopia*, n.º 2 (2004). na extensão de <http://www.lettras.up.pt/upi/utopiasportuguesas/e-topia/revista.htm>.

⁴³ “De regresso ao Quarto Império: a China de João de Barros e o imaginário imperial joanino”, in R. Carneiro & A. Matos (eds.), *D. João III e o Império, Actas do Congresso Internacional Comemorativo do seu Nascimento (Lisboa e Tomar, 4 a 8 de Junho de 2002)*, Lisboa: CHAM & CEPCEP, 2004, pp. 103-120.

...somos assembleia de Polacos, em que basta um só voto para que se não fazer nada, e chamámos-lhe bárbaros!⁴⁴

Estas cartas testemunham também o alargamento da visão da diplomacia portuguesa para o Centro e Leste europeus, só esporadicamente abrangidos no mapa mental político ibérico.

Se é certo que as cartas de Vieira nos dão a imagem de um homem apaixonado por várias causas, política (no sentido etimológico) é talvez a palavra que unifica os diversos objectos da sua paixão. O apaixonado empenhamento de Vieira nas questões políticas, expresso na acção e na escrita, unifica no seu pensamento o pendor pragmático e a utopia messiânica, ilumina as diversas facetas da sua vida.⁴⁵

Apêndice documental

A. Cartas endereçadas a Embaixadores, fazendo parte duma rede de comunicação *sui generis*:

I. Apud. *Cartas de Padre António Vieira, da Companhia de Jesus a Duarte Ribeiro de Macedo*, Lisboa, na Impressão de Eugenio Augusto, Anno 1827.

1.

“Em Arminio, Cidade do Estado Pontifício em cuja Ribeira (que hoje está mais desviada do mar Adriático) pregou Santo António aos peixes, sucedeu quarta-feira de trevas hum terramoto que derubou a Igreja maior, e matou mais de quatrocentas pessoas que assistiam aos officios, e fez outros danos; tem-se por principio dos efeitos temerosos que ameaçou o sangue de S. Nicolau, e observa-se que em outro tal dia, há poucos anos da outra parte daquele mar, em Ragusa, outro caso semelhante com danos ainda mais universais. O comum faz pouco mistério destes avisos do Céu, os mais pios e timoratos temem que sejam ameaças de outros maio-

⁴⁴ Cf. Carta de 27 de Junho de 1673, mas ver também no Apêndice documental os excertos nº 14 e 18 respectivamente.

⁴⁵ Maria Lucília Gonçalves Pires: “A epistolografia de Vieira. Perspectivas de leitura”, In: *Vieira Escritor* (org. Margarida Vieira Mendes, Maria Lucília Gonçalves Pires e José da Costa Miranda, ed. Cosmos. Actas do Colóquio do mesmo título, Lisboa, 1997, p. 25.

res, e lhes faz grande apreensão o exército que tem o Turco perto dos Confins da Hungria e da Croácia. Os nossos vaticínios, que não merecem fé em Portugal, vão tendo alguma entre os que entendem menos aquela língua.”

Roma, 16 de Abril de 1672, Vieira

2.

“E nós entretanto a nenhum interesse queremos abrir a porta, nem há outro apetite entre os Fidalgos moços da nossa terra mais que de ouvir as comédias, e ir tomar chocolate a casa do Embaixador de Castela.

Paris, 6 de Maio de 1672, Duarte Ribeiro de Macedo.

3.

“O meu primeiro desejo era que nós nos houvéssemos de governar de maneira que tudo o nosso na Índia tornasse a ser nosso/...”

“De El-Rei da Polónia vem tão más novas que estes dias o publicaram aqui não só preso mas, mas degolado pelo partido contrário: e marchava lá o Turco, que é nova diversão para Alemanha, e desesperação para Holanda.”

Roma, 2 de Julho de 1672, Vieira

4.

“De todo este facto o meu único desejo é que tenham estes príncipes alguma necessidade de nós, por que unindo-nos com eles poderemos ainda ajudá-los e restaurar Cochim, Malaca e Ceilão, e quando tudo se embrulhe, quem pode contrastar França e Inglaterra estreitamente unidas? e não vejo mais que conveniências de entrarmos numa paz como Aliados de Ambos”

Paris, 1672, 19 de Agosto, Duarte Ribeiro de Macedo

5.

“Eu cuido que se a guerra se continua, e se quisermos, que havemos de restaurar a Índia, porque por mais que caminham os socorros de toda a parte, só o suspensão do comercio sem mais outras hostilidades basta para perder o pouco que resta dos Estados /Gerais/.”

Paris, 9 de Setembro, Duarte Ribeiro de Macedo

6.

“Aqui não temos mais que a publicação de um Jubileu Universal pelas guerras da Polónia e paz entre os Príncipes Cristãos, com procissão que o Papa há-de fazer esta semana a Igreja de Santo Estanislau, que é da mesma Coroa.”

“Acrescenta-se a este trabalho a aplicação a língua italiana, e quererem a toda força que fale nela em público, que é a mais terrível obediência que se podia impor a minha idade.”

Roma, 8 de Outubro de 1672, Vieira

7.

“No passado dei a V.S.^a as novas que aqui chegaram de Polónia, e dos progressos das armas do Turco, tudo este ano vai por modo de inundação, esperamos a posta de amanhã com grande cuidado, porque já na próxima se falava em condições de paz, que, se se fizer com aquele que quer o Turco, ficará Polónia tributária e eles senhor das duas províncias de Podólia e Ucraina, com que a Alemanha e Hungria terão em casa, e Itália a porta. Fazem-se aqui algumas deprecações, mas não se acham meios para o dinheiro que el Rei da Polónia pede, não sendo muito. Não sei se disse já a V.S. que se falava em Bula da Cruzada, e que este arbítrio não era bem aceito, por não dar mais em que falar aos Hereges.”

Roma, 21 de Outubro de 1672. Vieira

8.

“As novas que vem da Polónia são lastimosíssimas, e já se entende que estará hoje em Cracóvia, que dista meia jornada de Hungria, e oito de Viena. Tudo isto promete mudar-se brevemente a cena do mundo. Aqui se faz congregação de Estado, e se me disse ontem, antes de estar extra causas, que esse Núncio irá a Polónia, compensando a tardança com os Tratados que pode levar prevenidos, que não serão tão fáceis e prontos como necessários. Sei dizer a V.S. que as melhores cabeças de Roma tremem e reconhecem em tudo fatalidade. O Papa não se pode por a cavalo, e as suas orações pode ser que não bastem a por freio ao castigo que parece decretado, quando Deus tira os meios. Ontem me disse uma das melhores e maiores pessoas vestida de púrpura, que se passaria Roma a Portugal, e não falava de graça. Se é o primeiro que disse, não será o primeiro que o predisse.”

(Remeto a V. S.^a o Sermão que a força quiseram imprimir, para que tudo fosse por força, e o pior que tem é não ser a última, por-

que já tenho sobre mim duas obediências para a capela dos cardeais...)

Roma 18 de Dezembro de 1672. Vieira

9.

“A paz de Génova não acaba de se concluir, e os avisos de Veneza continuam a nos ameaçar na Itália com uma Armada Turquesca de duzentas velas, falando em Sicília, Sardenha, Calábria, e muito particularmente nos portos do estado do Papa, mas aqui se vive sem nenhum receio, nem prevenção, como se Lisboa se houvesse passado a Roma”

Roma, 18 de Abril de 1673. Vieira

10.

“Do Turco e da Polónia nenhuma novidade”

Roma, 3 de Maio de 1673, Vieira

11.

“O (exército) da Polónia, escrevem sairá sem El-rei, e sem muita parte da nobreza, governado pelo General Sobieschi, que é indício de pouco firme união. Queixam-se de falta de dinheiro, e o muito que há e se despende em Roma em outros edifícios, não se aplica a fortalecer aquela muralha da Cristandade”

Roma, 6 de Junho de 1673. Vieira

12.

“Da Polónia não temos coisa certa, e tudo o que variamente se escreve não pode embaraçar muito os progressos do Turco que dizem se empregará na Hungria.”

“...somos assembleia de polacos de Polacos, em que basta um só voto para que se não fazer nada, e chamámo-lhe bárbaros!”

Roma, 27 de Junho de 1673, Vieira

13.

“Os Polacos fizeram as exéquias do seu rei com morte de trinta mil Turcos. Na capela pontifícia se fez a acção das graças na Dominga Laterae com salvas de artilharia.”

Roma, 19 de Dezembro de 1673. Vieira

14.

“As vitórias de Polónia seriam mais festejadas em alemão que no francês. “

Roma, 2 de Janeiro de 1673, Vieira

15.

“(…) bate muito na paz com o Turco, a qual eu creio que se conseguirá, e que ele entrará pela Hungria com o grande poder que escrevem tem junto, e será necessário o Imperador acudir a sua casa(…) Esperamos, como sempre com ânsia, este correio (i. e., sobre a eleição do rei da Polónia)”

Roma, 5 de Junho de 1674, Vieira

16.

“De Polónia, que é a que agora dá mais cuidado, se entende ajustará a paz com o Turco, e que este com maior exército que o dos anos próximos (isto é, anteriores, I.R.) passa o Danúbio, ameaçando a Germânia ou Itália, e como nesta achará menor ou nenhuma resistência, e é terra já pisada pelo Grão – Vizir, e donde se podem esperar imensos despojos, temem aqueles a quem estes mesmos não cegam, que pode mais provavelmente encaminhar-se a este lado a tempestade.”

Roma, 7 de Agosto de 1674, Vieira

17.

“A rebelião de Messina continua, e se os Franceses não foram tão mal aceitos em Sicília, até aquela cidade em estado que se podia entabular nela uma considerável diversão: permita Deus que o empenho em que eles se meteram e a desesperação a que tratam de os reduzir não chame as armas do Turco”.

Roma, 28 de Agosto de 1674, Vieira

18.

“As circunstancias com que o príncipe de Parma deu a V. S.^a a nova de Ragusa a fazem muito mais para temer, que as que cá tinham chegado: e supostas as pazes que aquele comum inimigo tem feito com Polónia e Moscóvia, é muito provável que queira passar as armas contra Itália, e que neste sentido se verifique do presente Pontificado o nome e vaticínio de BESTIA INSATIABILIS como *lá ouvi* interpretar muitas vezes, e a pessoas de grande juízo. Se assim for, essa é sem dúvida a porta que se abrirá ao cumprimento de

nossas esperanças, concordando admiravelmente com elas a conta tão decantada dos tempos.”

Lisboa, 26 de Julho de 1678, Vieira, (Azevedo *Cartas* p. 299)

19.

“Também chegou a S. Roque anteontem, depois de ter passado por essa Corte um Padre da Companhia, da Província de Veneza, natural de Ferrara, por nome Carolo Paganino, pessoa de grandes prendas, esteve em Alemanha, Hungria, Constantinopla, e outras muitas terras sujeitas ao Turco, cuja recuperação representa muito fácil. Ainda se não sabe o fim desta missão: quando menos servirão as suas experiências e notícias para a expedição da Terra Santa, que, segundo os papéis velhos, não pode tardar muito.”

Lisboa, 11 de Outubro de 1678, p. 277.

20.

“De Roma me escrevem os temores de invasão do Turco, e que o novo Vizir querendo adiantar-se ao passado, famoso pela sua conquista de Cândia, preparava a de Roma não menos que quatrocentos baxeis, o que eu sei e vi, é que desembarcando em Neptuno, onde não há resistência, em doze horas pode estar em Roma, aberta por mil partes, e já dizem que em Otranto se viram os mesmos fogos no céu que antigamente foram vistos sobre a mesma cidade quando foi tomada de Turcos, *quomodo implebuntur scriptura?* o certo é que o Papa tem mandado fazer orações por esta tenção, e que os pregadores exortem a penitencia os povos contra o açoitamento que os ameaça.”

Carcavelos, 12 de Junho de 1679,

II. Apud *Cartas do padre António Vieira* coordenadas e anotadas por J. Lúcio de Azevedo, Coimbra Imprensa da Universidade, 1927

21.

“Enquanto nós nos matamos, marcha o Turco contra a cristandade, e fora melhor que este sangue se derramasse pelejando contra os inimigos da fé e em defesa dela e de sua Igreja. Mas *quomodo implebuntur scripturae?*”

A D. Rodrigo de Meneses, 20 de Outubro de 1664, Azevedo, tom II, 94

22.

“Os Hereges da Hungria estão levantados e se presume que tem inteligência com o Turco: este se arma poderosamente em Constantinopla e Cândia.”

A D. Rodrigo de Meneses, 15 de Março de 1670, de Roma, Azevedo, tom II. 297

23.

“Das novas do Norte terá V. Ex.^a nessa corte mais frescas e certas notícias. As de Levante prometem grandes novidades nesta primavera, porque os aparatos do Turco, assim da terra como marítimos são formidáveis. Uns falam de malta, outros de Sicília, e esta voz se tem por mais provável.

Um grande príncipe da Polónia, agravado de se lhe negar certo posto que pretendia mostrou quão pouco merecedor era dele, com se sujeitar ao Turco e lhe jurar fidelidade. Também se passam a Transilvânia alguns senhores e magistrados dos de Hungria, e de Croácia se escrevem coisas semelhantes, que aqui não dão muito cuidado.”

Ao Marquês de Gouveia, 14 de Fevereiro de 1671, Azevedo, tom II, 324

24.

“O Turco dispõe exército com o Grão-Vizir, que foi dele mui bem recebido em Constantinopla, onde estão alojados todos os soldados velhos, que são em grande número, com ordem de estarem prestes para o princípio de Março, e a este fim se mandaram refazer pontes e estradas.”

A D. Rodrigo de Meneses, 11 de Outubro de 1671, Roma, Azevedo, tom II., 315

25.

“Não há outra novidade desta banda, posto que ontem me disse quem tem obrigação de saber do mundo que à Candia eram chegadas cinquenta grandes galés de Constantinopla, com séquito de outros aparatos, que, se foram certos, deverão fazer maior rumor.”

Ao Marques de Gouveia, 25 de Abril de 1671, Azevedo, tom. II. 342

26.

“Desta banda não há novidade mais que andar o mar Adriático infestado de galés do Turco, cujos intentos se não descobrem ainda e se temem sejam maiores.”

A D. Rodrigo de Meneses, 11 de Maio de 1671, Azevedo, tom II, 345

27.

“Aqui não há novidade mais que correr estes dias que o mar Adriático andava infestado de muitas galés do Turco, que é certo faz grandes prevenções nos portos mais vizinhos a estas costas, e em distância de menos de vinte léguas.”

Ao Marquês de Gouveia, 12 de Maio de 1671, Azevedo, tom II, 346

28.

“Os rumores do Turco estão em silêncio, mas não o castigo dos que se fiaram da sua vizinhança. Mandou o imperador degolar ao conde Nadasti (Nádasdy, I.R.) em Viena, ao conde Serim, e ao marquês Frangipani (Frangepán, I.R.) em Neostadt e em Possonio de Hungria a Francisco Romis, pessoa também de conta, além de muitos outros de menor qualidade que justamente foram justificados: e entende-se que também passará a execução a algumas cabeças do género feminino. As cauzas dizem que se estamparão, e não todas, pela enormidade de algumas.”

Ao Marquês de Gouveia, 23 de Maio de 1671, Azevedo, tom II, 347

(Rectificação da Nota 2: desta página de Lúcio de Azevedo “Roriz tal vez Francisco Racoczy”. Trata-se em boa verdade de Ferenc Bónis, que precede com uma geração a este príncipe sublevado depois na guerra de independência contra os Habsburgos em 1703. Por sua vez o esclarecimento relativo a “Possonio”: Pozsony em húngaro, Pressburg em alemão, hoje é Bratislava, a capital da Eslováquia.)

29.

“Olhe para o mapa, tome os compassos a Portugal e meça os outros reinos da Europa, e não estreite um tão grande coração a tão pouca terra. Para conquistar as do Turco é necessário primeiro recuperar as suas.” (ou seja, da Índia perdidas, I.R.)

A D. Rodrigo Meneses, 18 de Julho de 1671, Azevedo, tom II, 356

30.

“Tem-se por sem dúvida o rompimento do Turco com Alemanha, mas cuida-se não será este inverno.”

Ao Marquês de Gouveia 26 de Setembro de 1671, Azevedo, tom II., 370

31.

“O Turco está com cento e oitenta mil combatentes ameaçando a Hungria e a Croácia, em que terá o passo aberto, se lhe o não fecharem: e não sei se o farão as chaves de S. Pedro.”

Ao Marquês de Gouveia, 23 de Abril de 1672, Azevedo, tom II., 440

32.

“Tem-se por certo que lhes não farão embaraço as armas do Imperador, e que estas terão assaz que fazer na resistência do Turco, cujos desígnios se não conhecem até agora com certeza, porque as dissensões de Polónia parece que o convidam aquela parte, e as obrigações e inteligências de Hungria e Croácia parece o não chamam menos a esta. Os avisos de Veneza concordam em que tem feito ponte sobre o Danúbio, e que vai marchando para Belgrado com oitenta mil cavalos e setenta mil infantes, a que seguirá o Grão-Vizir com o restante do exército que se forma em Adrianópolis.”

Ao Marquês de Gouveia, 7 de Maio de 1672, Azevedo, tom II, 442

33.

“Os aparatos do Turco, segundo todos os avisos, são certos, e que o exército poderosíssimo já está em marcha. Os alemães querem que vai a Polónia, os franceses que a Hungria, e se suspeita que estes o podem saber melhor.”

A Duarte Ribeiro Macedo, 10 de Maio de 1672, Azevedo, tom. II, 446

34.

“Com as chuvas não tem chegado até agora os avisos de Veneza, nem temos do Turco mais clareza que o referido na posta passada.”

Ao Marquês de Gouveia, 22 de Maio de 1672, Azevedo, tom II. 450

35.

“O Turco, segundo os últimos avisos, parece espera ver empenhadas as armas cristãs para declarar as suas, e no entanto as têm divididas em dois troços, ameaçando com um a Polónia e com o outro a Hungria.”

“Temos por governador da Cândia um português baxá, chamado Franc Maemet, que faz grandes favores aos cristãos, e dizem os italianos que ainda haverá em Portugal com que prover outras praças.”

Ao Marquês de Gouveia, 4 de Junho de 1672, Azevedo, tom II, 455, 456

36.

“Do Turco vem melhores novas: que tinha suspendido a marcha por noticias da liga, que se escreve estar feita contra ele entre Polónia e Moscóvia.”

Ao Marquês de Gouveia, 18 de Junho de 1672, Azevedo, tom II, 457

37.

“As novas que lá chegaram do Turco são as mesmas que aqui tivemos no mesmo tempo. Mas esta semana são muito outras, porque dizem que as prevenções que se faziam para a parte de Polónia pararam, e que esta mandava embaixadores ao Turco, e o Turco pretendia também acomodamento com ela por meio do Tártaro, e que no entretanto marchava lentamente o exército do Grão-Vizir em direitura do Danúbio.”

A Duarte Ribeiro de Macedo, 28 de Junho de 1672, Azevedo, tom II, 463

38.

“Também se diz que o governador de Flandres depois desta batalha assiste aos holandeses com maior prontidão e poder; e alguns esperam que estes socorros sejam ainda nesta campanha mais declarados, se o Imperador se vir seguro das armas do Turco, cujo exército ou está totalmente parado, ou marcha lentamente depois da confederação de Polónia com o Moscovita.”

Ao Marquês de Gouveia, 2 de Julho de 1672 Azevedo, tom II, 466

39.

“Polónia se vai dispondo á união e defesa, mas vagarosamente; e o Turco, segundo referem os avisos de Veneza fabrica em toda a parte o maior poder naval com que jamais as armas se viram no mar. Teme-se muito a Sicília, que também consigo não é pacífica.”

Ao Marquês de Gouveia, 11 de Março de 1673, Azevedo, tom II, 578

40.

“De Veneza se avisa que o Turco em todos os seus portos aparelha o maior poder naval que jamais pós nestes mares. Teme-se muito Sicília, que dentro em si não está pacífica nem capaz de resistência; e o mesmo desamparo se prevê na contra-costa de Nápoles, em todas as do Estado Eclesiástico.”

A Duarte Ribeiro de Macedo, 14 de Março de 1673, Azevedo, tom II, 580

41.

“Da saúde e vida da senhora Rainha da Inglaterra li ontem em uns avisos daquela banda muito ruins novas; mas devem não ser fundamento, pois me as não dá Duarte Ribeiro. As de Polónia são só dos preliminares da união a que sempre acrescem dificuldades. O Turco assiste os rebeldes de Hungria, e os astrólogos italianos não asseguram dele esta sua terra, e também parece que falam na nossa e na Ilha Terceira.”

Ao Marquês de Gouveia, 25 de Março de 1673, Azevedo, tom II, 585

42.

“De Polónia não há mais que a perseverança da união; mas duvida-se que este ano possam sair de campanha. Trinta mil combatentes, com que o Moscovita os mandava assistir, dizem, foram desfeitos pelo Tártaro, e que o Turco vai reforçando as suas tropas. No poder naval não se fala, e se aliviam os receios com a máxima daquele império em não empreender duas guerras no mesmo tempo.”

Ao Marquês de Gouveia 20 de Maio de 1673, Azevedo, Tom II, 602

43.

“Polónia ainda está mal unida e por esta causa não sai em campanha el rei nem a nobreza do seu partido. Tem tão pouco dinheiro como nós, faz contudo o exército que pode, mandado pelo general Sobieski.”

“Dos intentos do Turco se não sabe ainda coisa certa, mas segundo cresce o corpo do seu exército, não devem ser pequenos.”

Ao Marquês de Gouveia, 3 de Junho de 1673, Azevedo, Tom II, 605

44.

“Os polacos, como se aconselharam em uma terra que eu sei, não fazem nada da sua. O Turco está já com grande exército em campanha; esperam-se as novas que se podem esperar; e aqui se vive e se bebe frio alegremente; estamos em véspera de Santo Inácio, dia muito ocupado nesta casa.”

Ao Marquês de Gouveia, 29 de Julho de 1673, Azevedo, tom II, 628

45.

“De Polónia não temos mais novas que as que V. S^a me dá. Também dizem que o Moscovita se quer aproveitar da ocasião, com que o pobre reino terá contra si três Turcos, quando a sua desunião e miséria o tem desigual às forças de qualquer deles. Mas o que me diz V. S^a ao nosso?”

A Duarte Ribeiro Macedo, 12 de Setembro de 1673, Azevedo, tom II, 653

46.

“Das guerras e pazes do Norte terá V. Ex.^a mais frescas notícias das que aqui chegam todas as semanas. As de Levante são sempre incertas, e assim se diz de novo que o aviso de haver o Turco metido socorros em Kaminies é falso. De El-rei de Polónia não há ainda resolução.”

Carta ao Marquês de Gouveia, 21 de Abril de 1674, Azevedo, tom III, 34 (assunto referido já na carta ao mesmo destinatário nas páginas 27 e 28 do mesmo volume em idênticos termos) e que volta a tratar:

47.

“Esta manhã chegou extraordinário de Polónia, contra a esperança de todos os avisos, que aos 20 de Maio fora eleito por rei o general Sobieski com universal aplauso, vencendo as invejas da última vitória que teve contra os turcos, e os empenhos de todos os pretendores, que eram um irmão de El-rei de Dinamarca, um filho do Eleitor de Brandemburg, e o outro do Príncipe do Condé, e com maior partido que todos o Duque de Lorena, não falando no da Parma, em cuja coroação estava mui empenhada a casa Barberina.

A irmã do Imperador, que se esperava casasse nesta eleição, tornará, segundo se cré, para Viena, onde ela não será muito aplaudida, porque Sobieski, por affecto e benefícios, é todo francês; mas terá Polónia a coroa na cabeça de um grande soldado, bem necessário contra os exércitos do Turco, que unidos com o Tártaro, campeava sem resistência.”

Ao Marquês de Gouveia, 3 de Junho de 1674, Azevedo, 56-57.

B. Carta endereçada a correligionário

48.

“Dou a Va. M.cê as graças pelos papéis a que tão grande meteria deram as fatalidades do ano passado. Não se esperam ou temem menores no presente, em que este nosso céu nos tem prevenidos com dois cometas, ambos em Maio, um que se via em de dia e atravessava o sol, outro de noite e mostrava na cauda três grandes estrelas. Do nome do rei de Polónia não faça Va Mcê caso, posto que as suas gloriosas acções prometem grandes felicidades. O triunfo total e destruição do império otomano está reservado ao rei português, e podemos provavelmente crer que será o presente, não só por todas as partes, que com tanta eminência nele correram, de religião, valor e inclinação particular contra os turcos, mas por ser segundo do nome, e se verificar em S.M. o texto que tanto trabalho deu aos sebastianistas e outros sectários: *De quatro reis o segundo levará a vitória*.

Eu receio muito aos mesmos exércitos vitoriosos o terem-se empenhado tanto nas guerras do inimigo, de onde em um mau successo podem ter mui dificultosa retirada, e ainda sem este acidente se pode temer que o mesmo inimigo, raivosos e afrontado, ou para se despicar ou para nos divertir, intente alguma grande facção em Itália, cujas costas se acham tão desarmadas como eu as vi, e mais em tão pouca distancia de Roma, que delas levam os picadeiros o peixe uma noite.

Aos 12 de Julho deste mesmo ano havia de ver Roma o maior eclipse do sol que houve no mundo desde a morte de Cristo, e isto por opposição da lua, e, se for certo que – o texto se há de cumprir primeiro, senhor em Roma (Bandarra) antes que Va Mce ver ou ouvir alguma coisa disto, não espero o fim da tragédia do Turco: *Donec auferatur luna*.

A Diogo Marchão Temudo, 8 de Agosto de 1684 Baía, Azevedo, *Cartas*, vol. III, pp. 510-511

PADRE ANTÓNIO VIEIRA, PRECURSOR DO MARQUÊS DE POMBAL. O MARQUÊS DE POMBAL, DETRACTOR DO PADRE ANTÓNIO VIEIRA

José Eduardo Franco

(CLEP/Universidade de Lisboa)

1. Considerações preliminares

O nosso estudo será perspectivado em dois andamentos apostos, mas que se interligam pelo jogo de espelhos que, de algum modo, os dois temas implicam.

O Marquês de Pombal, no âmbito da sua sistemática propaganda antijesuítica promovida a nível internacional, mobilizando para o efeito a máquina do Estado, elegeu alguns jesuítas mais notáveis para visar particularmente nas suas apreciações desmerecedoras da Companhia de Jesus e dos seus membros.

O Padre António Vieira, ao lado de Simão Rodrigues e de Gabriel Malagrida, foi um dos jesuítas a quem as invectivas pombalinas deram atenção especial e incidência. Além disso, Pombal mandou reunir e organizar um conjunto de documentos em vários volumes que encimou com o título bem revelador de *Maquinações de Vieira Jesuíta*. Com efeito, nada de bom para o serviço dos interesses de Portugal a literatura antijesuítica pombalina encontrada na acção de Vieira. A sua personalidade extraordinária, a quem não é negada a marca da genialidade, acabou por ser colocada ao serviço da Ordem de Loyola para obscurecer e quebrantar o Reino de Portugal.

Portanto, Pombal constrói uma imagem de Vieira como o jesuíta por excelência, um inaciano no seu pior, uma espécie de génio do mal, que brilhantemente usou o acesso à corte para subjugar o rei e servir os mais perversos interesses da Companhia. O Marquês de Pombal e a visão que

traça de Vieira acaba por influenciar a recepção posterior deste pregador jesuíta, nomeadamente junto dos sectores liberais mais anticlericais que apontam a grande responsabilidade dos Jesuítas na decadência do país e vêem em Vieira um actor excelente dessa acção decadente.¹

No entanto, o Marquês de Pombal (apesar de não reconhecer a paternidade que, por exemplo, D. Luís da Cunha, seu antigo conselheiro, já tinha avocado) acaba por colocar em prática algumas propostas avançadas por António Vieira cem anos antes e que, devido ao contexto da época, acabaram por ser abortadas praticamente à nascença. Desta feita, realçaremos as propostas reformistas da Inquisição e a defesa de criação de Companhias monopolistas para revitalizar os sectores comerciais e industriais de Portugal e do seu Império, assim como as propostas de defesa de liberdade dos índios.

Será, pois, uma análise em dois tempos que se conjugarão, no fundo, num só: a recepção pombalina de Vieira reflectida ora na construção da imagem do grande Pregador, ora na adopção de algumas ideias políticas para reformar a sociedade e a economia portuguesas em vista do seu progresso.

2. Projectos reformistas de Vieira

O jesuíta Padre António Vieira, enquanto pregador régio de D. João IV, seu conselho político e depois seu embaixador extraordinário em França, Itália e Países Baixos, vai, mercê do seu olhar europeu sobre a realidade portuguesa, apresentar, especialmente no final da década de 40 e princípios da década de 50, um conjunto de propostas reformistas em ordem a reabilitar Portugal da frágil situação sociopolítica e económica na sequência da libertação do domínio político espanhol.

É certo que as suas propostas pouca ou nenhuma aplicação lograram, ou melhor, algumas delas foram ensaiadas enquanto durou o reinado de D. João IV (m. 1656), mas, logo depois, a resistência mental dos sectores conservadores trataram de não fazer vingar as ideias do ousado jesuíta. No entanto, elas tiveram o mérito de antecipar em um século, em termos de enunciação de tentativas de aplicação, uma série de medidas políticas que serão implementadas largamente por um político de braço poderoso,

¹ Cf. José Eduardo Franco e Bruno Cardoso Reis, *Vieira na Literatura Antijesuítica (Século XVIII-XX)*, Lisboa, Roma Editora, 1997.

o Marquês de Pombal, e saudadas por seus mentores como o célebre embaixador D. Luís da Cunha.

Por razões estratégicas de fomento económico, o Padre António Vieira convenceu-se de que tinha sido um erro a expulsão dos cristãos-novos de Portugal, nomeadamente os de etnia judaica. Na Holanda, pôde observar a presença empreendedora desta elite económica que Portugal tinha perdulariamente dispensado, agora a servir a ascensão do agressivo império holandês que carcomia as colónias portuguesas tanto no Brasil, como no Oriente e ao longo da Costa Africana. Com vista a atrair novamente os judeus a Portugal, Vieira vai propor a urgência e a necessidade, em nome de razões de Estado, da reforma dos estilos do Santo Ofício, nomeadamente a prática das denúncias anónimas, o confisco prévio dos bens e a oprobriosa distinção social entre Cristãos Novos e Cristãos Velhos.²

No plano comercial, à luz do que observou nos Países Baixos, propôs a criação de Companhias Monopolistas de Comércio para reabilitar e granjear meios poderosos para fomentar e proteger a actividade comercial entre Portugal e o Brasil e o Oriente.

Embora com objectivo a médio prazo diferente, a crítica de Vieira à escravatura e a defesa de que fosse proclamada a liberdade dos índios não deixa de antecipar medidas que o governo pombalino vai defender e aplicar mais tarde. No entanto, não já para atender aos interesses dos Jesuítas, mas fundamentalmente para atender a reivindicações dos colonos para abrir caminho a uma mais fácil captação de mão-de-obra indígena.

A legislação pombalina que decreta a liberdade dos índios, os vários decretos de criação de Companhias Monopolista e a publicação do regimento pombalino da Inquisição não deixam de incorporar directrizes reformistas avançadas um século antes pelo Pregador Régio de D. João IV.

Até mesmo, mais tarde, o plano de emergência, concretizado na regência de D. João VI, em 1808, da deslocação da corte portuguesa para o Brasil, já tinha sido projectado por Vieira no reinado de D. João IV, num momento de grande incerteza e do receio de uma séria possibilidade da invasão de Portugal pela poderosa frota holandesa. Então, seria criado o reino do Brasil e Portugal ficaria sobre o governo protectoral de França.

² Cf. José Eduardo Franco e Célia Cristina Tavares, *Jesuítas e a Inquisição: Cumplimentos de Confrontações*, escrito em co-autoria com Célia Cristina Tavares, Prefácio de Ronaldo Vainfas e David Higgs, Rio de Janeiro, Editora da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2007.

3. Relevância estratégica dada às ideias de Vieira por D. Luís da Cunha

O embaixador português de D. João V em Paris, D. Luís da Cunha, deixou um conjunto de diagnósticos e de propostas reformistas para o reino de Portugal nos anos 30 de Setecentos. Estas ideias reformistas em termos políticos, económicos e sociais de inspiração iluminista resultam da larga experiência e conhecimento de D. Luís da Cunha dos avanços mais progressivos dos países do Centro e Norte da Europa e visavam despertar Portugal do imobilismo e inércia que estavam a torná-lo num país improdutivo, ignorante e condenado a um atraso em crescendo. É este ideólogo marcante da história do reformismo em Portugal que vai destacar nos seus escritos a importância pioneira e estratégica de projectos reformistas avançados por Vieira no século anterior. Segundo este embaixador, os projectos idealizados pelo pregador jesuíta deveriam ser incrementados com vigor e consistência pelos governantes que tiveram a visão de mudar a situação de letargia em que se encontrava o reino.

O conhecimento das ideias reformistas de D. Luís da Cunha chegou até nós contido não só na sua epistolografia, mas também numas Instruções redigidas entre 1736/37, a pedido de Marco António de Azevedo Coutinho, então embaixador de Portugal junto da corte inglesa³ ao ser colhido pela surpresa pela sua nomeação por D. João V para a Secretaria de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra, em Junho de 1736⁴. Estas propostas, que ficaram conhecidas pelo título de Instruções inéditas ou Instruções políticas, escritas aos 77 anos de idade, contêm várias orientações reformistas para os governantes do reino, nas várias áreas da governação, que pelo facto do seu autor as considerar como muito arrojadas para serem acolhidas pelo seu solicitador, confia-as antes ao seu sobrinho D. Luís da Cunha Manuel⁵.

³ Sobre o assunto ver a correspondência de Marco António de Azevedo para D. Luís da Cunha, ACL, *Manuscritos Azuis*, 175^A.

⁴ Esta nomeação verificou-se no âmbito da remodelação governamental e da reforma feita naquele ano por D. João V das estruturas governativas da coroa. O rei português criou três secretarias de estado, a saber, a Secretaria dos Negócios Interiores do Reino, a Secretaria da Marinha e Domínios Ultramarinos e a Secretaria dos Negócios Estrangeiros e da Guerra para as quais foram nomeados Pedro da Mota e Silva, António Guedes Pereira e Marco António de Azevedo respectivamente.

⁵ Cf. D. Luís da Cunha, “Carta a seu sobrinho D. Luís da Cunha Manuel”, BA, cód. 49-XI-7, fl. 1v.

Tendo, de facto, como um dos áugures inspiradores das suas propostas curiosamente o grande jesuíta de seiscentos, o Padre António Vieira (mas também do ponto de vista político-doutrinal autores estrangeiros como Colbert, Fleury e Vaubon), D. Luís da Cunha analisa as causas das debilidades económicas e fragilidades sociais do reino de Portugal, por comparação com outros países como é o caso de Castela⁶. Para que Portugal recuperasse o seu atraso precisaria, entre outras medidas, de seguir uma política económica decididamente mercantilista e monopolista, através da criação de companhias de comércio a fim de rentabilizar, em favor do Estado, as potencialidades dos domínios ultramarinos⁷.

Sugere também a urgência de fomentar o desenvolvimento da indústria manufactureira para equilibrar a balança comercial do Estado, ao mesmo tempo que propõe o reforço das leis pragmáticas contra o luxo e a sumptuosidade que visava mais directamente os hábitos de ostentação da nobiliarquia portuguesa. Tinha sempre como bitola de comparação o que se praticava pela Europa fora nos reinos prósperos como a Inglaterra. Do ponto de vista económico, este intelectual iluminista propõe medidas que terão consequências não só económicas, mas também sociais. Com efeito, a aplicação pombalina de algumas delas constituirão pomos de discórdia, em particular a criação de companhias monopolistas para o comércio, agricultura e pescas.

Por seu lado, em vista do incremento do comércio, defendia o regresso dos judeus expulsos ou exilados ao reino. Para tal, o governo deveria enfrentar firmemente o poder de controlo social do Tribunal do Santo Ofício e restringi-lo. Nesta linha, advoga a restrição do poder da Igreja portuguesa em geral em favor do reforço do poder do Estado sobre todos os sectores sociais e instituições do país.

Assim sendo, à semelhança do que tinha defendido o jesuíta António Vieira no século anterior, advoga a necessidade de incrementar uma política de tolerância em relação aos cristãos-novos, em especial em relação aos descendentes de sangue judeu, acreditando que eles detinham uma capacidade de empreendimento económico excepcional para o progresso económico dos países onde se instalavam. Dá imensa relevância ao Brasil

⁶ Este diplomata português, admirador confesso do curso de Medicina da Universidade holandesa de Leiden, recorre metaforicamente a uma linguagem de sabor médico-cirúrgico para fazer o seu diagnóstico das enfermidades do país e receitar a terapia.

⁷ Concretamente, propõe a criação de uma companhia da Índia e da África.

como colónia para onde Portugal deveria direccionar prioritariamente o seu melhor investimento, chegando mesmo a aventar a hipótese da vantagem da mudança da corte para a América Portuguesa – como tinha, aliás, também chegado a projectar Vieira no século anterior – onde o monarca português poderia ser gloriosamente coroado e prestigiado com o título de «imperador do ocidente»⁸.

4. Vieira, figura destacada pela literatura antijesuítica pombalina

4.1. Missões e domínio do Brasil

Na obra que apelidamos de *bíblia do antijesuitismo português*, a prolixa *Dedução cronológica*, é dada a receita, ou seja, as bases histórico-doutrinais que definem a imagiologia sombria da acção rocambolésca dos Jesuítas no Brasil, na sua relação concertada com a acção da Companhia em Portugal e no mundo. Tendo por mote o argumento operativo da explicação da decadência portuguesa à luz da presença e da acção nefasta dos Jesuítas no nosso país, a prática da Companhia é vista como tendo tido por escopo críptico o cumprimento inexorável e maquiavélico do seu grande plano, dito secreto. Este seria apenas conhecido pelos seus membros, que o guardavam ferreamente, mas que transparecia nas entrelinhas do seu comportamento e da sua acção.

Este plano consistia em aniquilar progressiva e lentamente todos os poderes legítimos, pela instauração da intriga, do conflito e, consequentemente, da anarquia nas sociedades humanas, de modo a impor o único poder a que os Inacianos obedeciam, o da própria ordem presidida pelo seu Geral. Nenhum valor, nenhum princípio, nenhum preconceito, nenhum sistema moral, nenhuma fidelidade jurada aos poderes instituídos seria capaz de travar este objectivo fundamental que dita a medida da ambição da Companhia. Ou como os escritos pombalinos sistematicamente têm o cuidado de precisar significativamente, a Companhia «denominada de Jesus». Este preciosismo linguístico-semântico é praticado sistematicamente para significar que esta Ordem tinha a *arrogância hipócrita* de se auto-denominar de Jesus, nome santíssimo que encobria e disfar-

⁸ Cf. D. Luís da Cunha, *Instruções inéditas de D. Luís da Cunha a Marco António de Azevedo*, Pref. António Baião, Coimbra, 1929, pp. 40 e ss..

çava a sua verdadeira feição, antinómica em relação ao título usado, a sua feição demoníaca, portanto, anticristã e antievangélica⁹.

Dados os argumentos estruturantes que explicam esta leitura da natureza da Companhia de Jesus e da sua acção, todo o papel da instituição e dos seus membros é ajuizado a esta luz. A figura histórica central e emblemática visada por esta crítica demolidora da *Dedução cronológica*, e até mesmo da campanha pombalina avaliada no seu todo, é o grande pregador Jesuíta, o Padre António Vieira. Vieira ergue-se como modelo negativo a combater pela escrita, qual representante de um passado decadente; enquanto que Malagrida no presente, qual metamorfose jesuítica de Vieira, era incriminado e condenado à fogueira como modelo negativo por excelência do jesuíta pérfido.

A obra missionária dos Jesuítas junto dos índios, a defesa da sua liberdade em relação aos interesses dos poderes económicos estabelecidos na colónia esteve sempre ao serviço do cumprimento dos interesses gerais e específicos da Companhia, e nunca ao serviço autêntico do país. O Brasil era o palco excelente e mais promissor da grande máquina da Ordem inaciana, posta ali em acção em vista da execução do seu projecto fundamental¹⁰.

A imagem da peça e da máquina de que aquela faz parte integrante é uma marca frequente do discurso antijesuítico pombalino e que será, posteriormente, desenvolvida e cristalizada no discurso antijesuítico liberal e republicano. Esta utilização metafórica pretende acentuar a caracterização da Companhia como uma grande máquina, uma máquina poderosa, organizada e bem comandada, em que cada membro (= peça) tem a sua função bem definida¹¹.

⁹ Cf. Joseph de Seabra da Sylva, *Dedução chronologica y analitica, Na qual se manifesta pela sucessiva serie de cada hum dos Reynados da Monarquia Portuguesa, que decorrerão desde o governo do Senhor Rey D. João III até o presente, os horrosos estragos, que a 'Companhia' denominada de 'Jesus' fez em Portugal, e todos seus Domínios por hum Plano, e systema por ella inalteravelmente seguido desde que entrou neste Reyno, até que delle foi proscripta, e expulsa pela justa, sabia, e providente Ley de 3 de Setembro de 1759*, 3 Tomos, Lisboa, 1767-1768 (Reimpressa em 5 volumes no ano de 1768), Tomo I, pp. 294 e ss.. Para efeitos de citação usamos aqui a segunda impressão pombalina desta obra publicada no ano de 1768 em 5 volumes e em formato 8º.

¹⁰ Cf. *ibidem*.

¹¹ Como explica Michel Leroy, numa perspectiva de análise literária, «le mythe se nourrit d'une surabondance de signes. Il part d'une réalité pauvre, pour engendrer un discours pléthorique où le signifiant excède infiniment le signifié. La Rhéto-

Os Jesuítas agiriam de modo a levar a cabo uma maquinação universal na ordem dos poderes e da harmonia social dos reinos, de modo a corrompê-los e instaurar uma nova ordem, a ordem fundada na obediência cega e na subjugação de toda a liberdade e luminosidade da razão humana¹². É interessante notar que o Brasil seria o núcleo, o ponto de inspiração desta utopia, e também, no plano prático, o lugar da preparação das bases concretas em termos político-militares – a sede propulsora deste império universal. Para o efeito, a Companhia de Jesus teria planeado apoderar-se de facto da jurisdição temporal, tornando-se “absoluta senhora” do Estado do Grão Pará e do Maranhão desde o reinado de D. João IV.

rique du Mythe use volontiers de l'image, de la comparaison et de la métaphore, qui permettent de ramener l'inconnu (ce qui est caché, innommable) à ce qui est connu, ou du moins concret, chargé d'histoire et d'affectivité (...). L'image rhétorique ne se contente pas de substituer l'analogie à l'explication. Elle renvoie à un système de valeurs, qui affecte la réalité évoquée d'un signe positif ou négatif, selon que les images sont mélioratives ou péjoratives. La métaphore métamorphose la réalité qu'elle prétend exposer, et donne l'obscurcit quand elle veut éclairer; mais, de plus, elle impose subrepticement les postulats idéologiques et le système axiologique de celui qui l'emploie» Michel Leroy, *Le mythe jésuite: de Béranger à Michelet*, Paris, 1992, pp. 209-210.

¹² O repúdio dos ideólogos do despotismo iluminado pelo voto de obediência dos Jesuítas ao Papa devia-se essencialmente ao facto de este ser visto como uma vinculação destes religiosos organizados institucionalmente no reino a uma autoridade supranacional. Era visto, portanto, como um atentado à autoridade absoluta do rei e à soberania do Estado. Tendiam, por isso, a ver neste voto uma forma de conferir superioridade ao poder pontifício em desfavor do poder régio. De qualquer modo, a bíblia do antijesuitismo português, acaba por afirmar que os Jesuítas até ao próprio Papa estavam a enganar com o seu preito de obediência previsto nas Constituições. Pois, com esse não queriam mais do que iludir de forma capciosa os poderes dos estados nacionais para fugir ao seu controlo, e assim facilitar a sua demanda de um poder universal. A má intenção jesuítica que subjaz ao seu quarto voto de obediência ao Papa é comprovada pelos vários casos alegados de desobediência efectiva e reincidente dos jesuítas à Cúria Romana e às determinações patentes em bulas e breves pontifícios, de que é exemplo mais emblemático as desobediências às orientações papais em relação à questão dos ritos chineses.

4.2. Acção e obra de António Vieira diabolizadas pela literatura pombalina

No século em que a Companhia de Jesus consolida a sua presença e expansão no reino de Portugal e nas suas colónias, em especial no Brasil, a historiografia antijesuítica pombalina destaca a figura incontornável do P.^e António Vieira. O mais célebre jesuíta português que a tradição literária e cultural viria a valorizar progressivamente até ao ponto de Fernando Pessoa vir a elevar este pregador barroco, já no princípio do século XX, à categoria de *Imperador da língua portuguesa*¹³.

A intervenção do P.^e António Vieira na cena política da pós-restauração portuguesa é caracterizada pela *Dedução cronológica* como a actuação de uma autêntica personagem teatral. Vieira representa o papel da peça excelente da máquina jesuítica para exercer uma influência poderosa de natureza perversa junto do poder supremo do reino em favor dos interesses da sua Ordem. A este grande pregador português é reconhecida genialidade, qualificada de invulgar, e o seu prestígio não é sonogado, de tal modo que é apresentado como o «famoso Vieira». Reconhece-se assim a importância da sua actividade. Só que a toda a sua acção política é dado um sentido negativo. A imensa actividade de António Vieira é salientada na óptica da uma desvalorização extrema, enquanto serviço à nação portuguesa propriamente dita. Este jesuíta de «ardente engenho», mas de um génio «turbulento», teria sido habilmente colocado na corte pela sua Ordem como maquinador político e “sábio vidente dos futuros”, para que fizesse em Lisboa a figura que em Paris fazia o P.^e Campanella¹⁴.

A sua missão ordenava-se à conquista da amizade do primeiro monarca do Portugal restaurado em 1640, D. João IV, e enfraquecer, por essa via, o poder do Estado e continuar a imparável ruína da monarquia. Foi-lhe atribuída a liderança da coligação jesuítica na maquinação contra «o ungido do Senhor Filipe IV” e a conspiração nacionalista que conduziu à proclamação da Restauração da independência portuguesa. Na sequência, teria tomado de assalto os púlpitos portugueses e, através destas tribunas da oratória sagrada, tornou-se o «maior impostor» deste país, obscurecendo o Reino com o seu fanatismo maquiavélico. Toda a obra de

¹³ Fernando Pessoa, *Mensagem*, Lisboa, 1997, p. 80. Esta obra poética foi escrita por volta de 1915 e reunida e publicada pela primeira vez em 1934 na cidade de Lisboa.

¹⁴ Joseph de Seabra da Sylva, *Dedução chronologica*, op. cit., p. 222.

Vieira é lida à luz de um fiel conspirador político que era visto como o papel fundamental a que foi chamado a desempenhar pelo Geral da sua Ordem. A sua produção literária de cariz utópico, isto é, de pendor messiânico-milenarista, no âmbito da tradição sebastianista portuguesa¹⁵, é classificada de «delirante», como um extravagante engano para iludir a corte e causar falsas expectativas ao Rei e aos seus Ministros.

Tal investimento de Vieira em produção de obras assinadas sobre o destino glorioso de Portugal, como é o caso emblemático da *História do Futuro*, é pretexto para a *Dedução cronológica* lhe atribuir a confecção de obras de profetismo nacionalista que não foram efectivamente da sua autoria, como é o caso das «obscuras» profecias de Bandarra, elaboradas um século antes e consideradas a Bíblia do profetismo português:

O ardente engenho e turbulento espírito do seu António Vieira (...) compôs as trovas, cujo título é *Profecias de Gonçalvanes Bandarra, sapateiro de correa, natural da vila de Trancoso* (...). Esta maquinação das mesmas chamadas profecias de (...) Bandarra, pelas quais o referido António Vieira merecia os castigos que as leis estabelecem contra os impostores insignes e famosos, o habilitou, muito pelo contrário, para ser inventor, causa e instrumento de outros enganos, desordens e ruínas.¹⁶

Com este ardil, Vieira, rebaixado ao estatuto de insigne impostor, pretendia prognosticar não a glória da pátria, como prometia através da formulação da utopia do Quinto Império, mas a glória da sua Companhia de Jesus, pelo domínio da sua ordem sobre todo o universo – a heteropia que o dito Quinto Império significava por antonomásia dissimulada. Na mesma esteira, também as suas missões diplomáticas são feitas de costas

¹⁵ Aqui o sebastianismo e os sebastianistas serviram perfeitamente os interesses propagandísticos do ministro de D. José contra a Companhia de Jesus. O messianismo nacionalista foi entendido pelo iluminismo como um mera superstição, um asomo fanático de uma crença irracional. O que encaixava perfeitamente no esforço pombalino de identificação de toda a superstição com o jesuitismo. Logo, de acordo com este programa ideológico-propagandístico, a Companhia de Jesus não poderia deixar de ter sido a única responsável pela invenção e difusão do sebastianismo em Portugal.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 222 e 224. Sobre a obra profética de António Vieira, ver os seguintes estudos: Cf. Raymond Cantel, *Prophétisme et Messianisme dans l'Œuvre de Antonio Vieira*, Paris, Ed. Hispano-Americanas, 1963, pp. 112 e ss.; e José Eduardo Franco, “A Palavra enquanto Utopia: O Quinto Império e a configuração mítica da identidade portuguesa em Vieira”, in *Brotéria*, Vol. 166, 2008, pp. 481-510.

voltadas para os interesses portugueses, diferentemente do que os Jesuítas fizeram crer, depositando essa ideia nos anais da história do reino¹⁷.

O autor da *Dedução cronológica* avaliou expressão de degenerescência a célebre obra parenética do pregador régio de D. João IV. Aliás, isto na linha do golpe crítico já desferido por António Verney, em 1747, na sua “Carta quinta sobre a retórica” do seu *Verdadeiro método de estudar*. O juízo da parenética vieiriana é centrado no campo de análise da forma e do conteúdo do sermonário português. Os sermões pelos quais se celebrizou Vieira são reduzidos a «um mero jogo de palavras»¹⁸.

Pela mesma bitola verneiana avalia Pombal o pregador jesuíta, radicalizando ainda mais o juízo negativo. Em vez de António Vieira ter produzido uma obra original e exemplar em termos literários e oratórios, capaz de dignificar as Letras Portuguesas, pelo contrário, a sua obra só teria contribuído para a decadência da parenética em Portugal. O método e estilo novos de homilética, cuja invenção é atribuída a este jesuíta, teriam feito decair este género literário, pela deturpação da ortodoxia do velho

¹⁷ Pombal cola o sebastianismo estritamente ao jesuitismo e lança-lhe o labéu de ser um movimento da «idade das trevas». E vai agir em consequência. Várias obras comprometidas com a difusão do messianismo sebastiânico foram proibidas por ordem do governo. Ver a este propósito o *Catálogo de livros defesos neste reino, desde o dia da criação da Real Mesa Censória até ao presente. Para servir de expediente da caça da revizão (1768-1814), patente na colecção Real Mesa Censória*, ANTT, *Manuscritos da Livraria*, cód. 811. Este catálogo já tem edição impressa por Maria Adelaide Salvador Marques, *A Real Mesa Censória e a Cultura Nacional*, Coimbra, 1963, pp. 118 e ss; e José Timoteo da Silva Bastos, *História da Censura Intelectual em Portugal*, Coimbra, 1926. Entre as obras de pendor sebastianista colocadas sob proibição de leitura encontramos a *Vida do Sapateiro Santo Simão Gomes*, que aparece com a informação apensa de que foi «condenado ao fogo» (*ibidem*, p. 201); a obra do cristão-novo Manuel Bocarro, *Anacephaleoses da Monarquia Lusitana*, 1624, interdita em Dezembro de 1774 (*ibidem*, p. 129); e a *Restauração de Portugal Prodigiosa*, proibida em 1768 (*ibidem*, p. 120). Também são reprovadas as obras dos autores citados pelos ideólogos da Restauração portuguesa, como Juan de Agor, Gabriel Vasquez, Martinus Becanus, Gregório de Valença, considerados pela *Dedução cronológica* como «monarcómacos», porque já haviam sido «universalmente reprovados, queimados por infames, perniciosos e incompatíveis com a conservação das preciosas vidas dos soberanos e do sossego público dos vassallos». Joseph de Seabra da Sylva, *Dedução chronologica*, op. cit., vol. II, pp. 441-442 e 436.

¹⁸ Cf. Luís António Verney, *Verdadeiro Método de Estudar*, Ed.et org. de Salgado Júnior, 5 Volumes, Lisboa 1949.

método dominicano¹⁹, do qual diz que conservava o verdadeiro e florescente estilo português da sermonologia. Vieira é, assim, apresentado como o áugure da decadência da parenética portuguesa promovida depois de consumada pelos seus confrades de ordem. É por estas impressionantes palavras que a obra historiográfica pombalina sentencia a condenação da obra sermonológica do hoje considerado o maior pregador português de todos os tempos:

A falta de conhecimento da verdadeira eloquência sagrada, que já então havia caducado, não obstante que do claustro devoto de S. Domingos de Benfica tenham saído as excelentes regras que forneceram os grandes pregadores, que hoje se distinguem na estimação de toda a Europa, aquela falta de conhecimento, digo, animou os mesmos regulares a fazerem subir aos púlpitos aquele ardente engenho e turbulento espírito do referido António Vieira, para atrair com os seus sermões os concursos e séquitos de gentes a benefício da sua sociedade. Em ordem, pois, a este fim inventou o mesmo António Vieira o novo método e o novo estilo (...) com que fez grande estrago na mesma eloquência dos púlpitos; forçando as escrituras a virem forçadas por jogos de palavras, e fora do verdadeiro sentido, servir às suas definições e às suas metáforas; e como-

¹⁹ Note-se que tanto no plano do discurso, como no plano do favorecimento político concreto, os Dominicanos foram altamente beneficiados no consulado pombalino, salvo a excepção conhecida de Frei Francisco de São Tomás, que se recusou a colaborar com o governo na condenação de Malagrida, mas que mesmo assim foi afastado com uma promoção episcopal «envenenada» como veremos. Por contraposição aos Jesuítas, os Frades Pregadores são dados como uma espécie de modelo de Ordem Religiosa impoluta e modelar, pois em vários lugares são referidos como exemplos contrapolares de teoria e de prática que deveriam ser seguidos. No fundo, Pombal apresenta-os como os depositários da genuína tradição da vida regular. Exemplo bem visível deste favorecimento em relação à Ordem de São Domingos, foram os 4 bispos dominicanos propostos pelo governo pombalino para prover diferentes dioceses. Em relação ao favorecimento deste governo liderado pelo Marquês de Pombal ficou para a posteridade a imagem de que a Ordem grandemente favorecida tinha sido a Congregação do Oratório. Se para uma primeira fase isso foi verdade, o mesmo já não o foi na segunda e terceira década deste governo, em que, como vimos, caíram em desgraça. E o caso mais flagrante desta perda de confiança progressiva do governo em relação aos Oratorianos foi o facto de nenhum deles ter sido promovido, neste período em análise, ao episcopado. Cf. José Pedro Paiva, “Os novos prelados diocesanos nomeados no consulado pombalino”, in *Actas do Congresso sobre O Marquês de Pombal e a sua época*, Oeiras-Pombal, 2001, p. 264.

vendo os ouvintes com hipérboles e comparações orientais, ímpias e temerárias; com hipotiposes, prosopopeias, antíteses e outros tropos e figuras de retórica pueril das classes dos mesmos *jesuítas*, que então se fizeram tão aplaudidas pelas suas aparências, como na realidade deviam ser estranhas aos ouvidos das pessoas bem cultivadas e pias, que vão buscar no púlpito a instrução das verdades eternas e não o divertimento de ouvir amplificações que escandecem e iludem a imaginação, sem delas retirar algum aproveitamento sólido para a vida cristã.²⁰

A figura célebre de António Vieira e a sua obra não só merecem especial atenção censória na *Dedução cronológica*, mas também uma preocupação requisitória significativa no âmbito mais global da campanha antijesuítica pombalina. Dado o prestígio do P.^e António Vieira, *a maior glória da Companhia de Jesus em Portugal*, era preciso que não restassem dúvidas da verosimilhança e da consistência da desfiguração de Vieira consignada na *Dedução cronológica*. Para tal Carvalho e Melo mandou reunir também uma vastíssima antologia manuscrita de textos vieirianos, ou melhor, antiveirianos, intitulada de forma bem indicativa dos seus objectivos denegridores, *Maquinações de António Vieira jesuíta*. Nesta titulação está bem patente o desiderato polémico antijesuítico da compilação. Trata-se de um desiderato que é ainda mais reforçado pelos títulos subsidiários dos vários volumes desta antologia documental, assim como pela selecção de textos atribuídos, por vezes falsamente, a António Vieira, e menos ao seu conteúdo propriamente dito. Com efeito, não se trata de uma antologia comentada, mas apenas reunida sob uma organização temática pontuada pelos diferentes títulos. No fundo, os títulos condenam o teor da acusação que se pretende provar com os documentos contidos em cada um dos 7 volumes²¹.

Em modo exemplificativo, neste autêntico esforço de organização de um processo requisitório contra Vieira, podemos observar que o seu pri-

²⁰ Joseph de Seabra da Sylva, *Dedução chronologica*, op. cit., pp. 225-226.

²¹ Cf. “Maquinações de António Vieira jesuíta”, BNL, *Secção de reservados*, códs. 2673-2679. Esta obra não contém qualquer introdução aos documentos reunidos. Nos seus sete grossos volumes manuscritos em letra clara de fácil leitura, encontramos um acervo constituído por cartas, relatórios, sermões, petições, etc. Estes documentos são da autoria de Vieira ou a ela endereçados. Mais parece um conjunto de documentação para instruir um processo judicial, ou talvez destinado mais para preparar uma biografia histórica antiveiriana. Encontra-se também uma cópia destas “Maquinações” na BNRJ, *Divisão de manuscritos*, cód. I-12,02, 021.

meiro tomo é encimado com a seguinte denominação titular indicativa do seu conteúdo: *Contém as intrigas praticadas por ele no reinado do Senhor Rei D. João IV para surpreender a sua real confiança*. Neste volume encontramos os documentos que testemunham os esforços do pregador real para defender os Cristãos-Novos dos excessos da Inquisição. É, portanto, documentada como uma acção condenável, o esforço de Vieira para alterar os estilos da Inquisição e permitir o regresso dos judeus de origem portuguesa exilados nos Países Baixos. Este tom condenatório é manifestamente usado em contradição com o sentido da política reformista pombalina do Santo Ofício e de integração dos Cristãos-Novos na sociedade portuguesa como membros de pleno direito²².

Com efeito, Carvalho e Melo não poderia aceitar rever-se, em razão do seu antijesuitismo sistemático, nem neste nem nos outros projectos de António Vieira que visavam reabilitação do comércio ultramarino através da criação de companhias monopolistas. Embora sem ter merecido esse reconhecimento, Vieira foi, na realidade, um precursor de Pombal quer no plano da política económica, quer no plano da política social que se articulava com aquela.

Refira-se ainda o exemplo do V tomo, muito interessante para a confecção do mito jesuíta, cujo conteúdo *Contém duas cartas sobre as missões, ou antes conquistas do Rio dos Patos, do Maranhão...*, incluindo textos relacionados com os conflitos entre os jesuítas liderados por Vieira e as autoridades coloniais brasileiras por causa da escravatura dos índios. Esta documentação é mais um contributo para abonar a tese pombalina da construção progressiva de um estado jesuítico na América Portuguesa, para o qual a acção missionária do P.^e António Vieira teria dado um contributo decisivo²³.

²² Em manifesta contradição com a colagem que Pombal fez do Tribunal da Inquisição à Companhia de Jesus em identificação quase plena, responsabilizando a cumplicidade destruidora entre estas duas instituições pela imagem negativa que Portugal tinha na Europa, a *Dedução cronológica* inclui no primeiro volume de provas a transcrição da «Sentença que os ministros do Santo Ofício da Inquisição de Coimbra proferiram contra o impostor jesuíta António Vieira», deplorando ao mesmo tempo a sua acção anti-inquisitorial como atentatória contra os interesses de Portugal. Aliás, Vieira, designado como «agente dos Cristãos-Novos em Roma», é censurado severamente na *Dedução cronológica* pelo facto ter criticado o Tribunal do Santo Ofício e de pôr em causa o prestígio desta instituição, simplesmente por desejar secretamente ser ele promovido ao cargo de Inquisidor-Geral.

²³ Para um estudo crítico da vida, acção e obra escrita deste jesuíta ver, entre outras já citadas na primeira parte da nossa dissertação, o trabalho de Hernâni Cidade,

Os sete volumes de provas reunidos contra a vida e obra de Vieira dizem bem do lugar nuclear que foi dado por Pombal a este jesuíta no quadro da sua propaganda contra a Companhia de Jesus. Vieira ganha assim uma centralidade especial como arquétipo do jesuíta, no plano mais sensível para o absolutismo, que é a da manobra política bem orientada para a construção de um estado jesuítico dentro do Estado oficial. O P.^e António Vieira é assim a figura emblemática do tempo do apogeu dos Jesuítas no Portugal de Seiscentos, um dos epítomes mais acabados da perfídia jesuítica e um dos eixos estratégicos mais importantes do ataque difamatório contra a Companhia de Jesus.

A própria legislação reformista pombalina está eivada deste ideário do antijesuitismo sistemático, constituídos os jesuítas como o anti-paradigma e o obstáculo por excelência de todo o progresso que se pretende iluministicamente para o país.

Caso bem exemplar é o regimento pombalino da Inquisição. Esta, na esteira das outras obras fundadoras do mito jesuíta, está estruturada na base de um pensamento complotístico que instaura uma visão conspiracionista dos dinamismos da política e da sociedade, onde Vieira se distingue como um conspirador excelente.

Os Jesuítas, como grupo eversivo, como o inimigo efabulado do projecto político e sociocultural iluminista, funcionam como os conspiradores permanentes e totais. Tudo fizeram para desconsiderar as leis específicas do reino e para submeter as suas instituições a uma autoridade estrangeira. Realizaram-no explorando por:

...modos bárbaros e sacrílegos a ignorância e a superstição nestes reinos, fácil ficou sendo de persuadir aos povos sem luzes e sem livros, reduzidas a mótus-próprios as bulas dos inquisidores-gerais (...) que nada menos importava que uma delegação só do Papa, que neste fazia aos inquisidores de um e outro poder sem restrição, para os exercerem contra todas as pessoas desde a primeira até à última ordem, sem excepção ou distinção alguma.²⁴

Padre António Vieira. Estudo Biográfico e Crítico, Vol. I, Lisboa, 1940; e de José van den Besselaar, *António Vieira: o homem, a obra, as ideias*, Lisboa, 1981.

²⁴ Raul Rego (ed.), *O Último Regimento da Inquisição Portuguesa*, Lisboa, 1971 p. 28.

O texto regimental elege dois grandes tipos de criminosos que devem ser perseguidos, invocando o anti-iluminismo que os seus erros representam: os praticantes de bruxaria e magia e os chamados «heresiarcas dogmatistas». Para este tipo de criminosos recalcitrantes e arrenegados são abertas exceções para que se proceda em conformidade com os velhos estilos inquisitoriais repudiados pelo mesmo regimento pela sua desumanidade, nomeadamente os autos-de-fé e o confisco de bens²⁵. Como arquétipos deste tipo de criminosos são avocados dois emblemáticos jesuítas. O P.^e António Vieira, que na propaganda antijesuítica pombalina como que é queimado e requeimado em esfinge não já na fogueira mas neste e noutros discursos de execração, sendo classificado como o maior impostor e traidor da história de Portugal. E o P.^e Gabriel Malagrida, queimado publicamente em auto-de-fé como referimos, sob a presidência de Pombal, funcionando aqui como a exceção exemplar que o regimento permite, isto é, que sejam usados estilos ditos não iluminados para com os réus.

No título XI do livro III do regimento pombalino que define o tratamento que se deve dar aos feiticeiros e maléficos, António Vieira é o exemplo português chamado à colação como paradigma destas práticas proibidas:

(...) Porquanto (...) se conclui, jurídica e geometricamente que os feitiços, sortilégios, advinhações, encantamentos e malefícios, depois da Redenção do Mundo, foram manifestas imposturas mesquinhas; ou por pessoas poderosas, que, para santificarem ou para fazerem formidáveis suas cobiças, tiranias e lisonjearem as suas depravadas paixões se serviram dos magos ou mágicos e dos sacerdotes gentios como instrumentos próprios para estabelecerem sobre a ignorância e fanatismo dos povos e cega sujeição às suas cruéis atrocidades (...).

Entre os exemplos pontificam jesuítas bem identificados como tal, entre os quais, Vieira:

²⁵ Por aqui vê-se claramente a reorientação da Inquisição para combater principalmente os heréticos da filosofia que ponha em causa os fundamentos do absolutismo monárquico. A mística do terror que envolvia este Tribunal orientado para combater principalmente os Judeus e os judaizantes é redireccionada para combater os potenciais opositores da ideologia política estabelecida em regime.

(...) Na Baixa Alemanha, o denominado jesuíta Martinho del-Rio, na outra obra intitulada *A Magia*; em Itália Frei Jerónimo Savanarola; em França, Frei Tomás de Campanella; em Portugal, o outro famoso jesuíta António Vieira, abusando todos eles da escuridade dos tempos em que se liam com grande atenção quantas imposturas sonharam (...) ²⁶

Para este tipo de infractores são reservadas as severas penas excepcionais para servir o grande intento do regimento de desobscurecer o Reino, apesar de paradoxalmente tal ser feito com formas de punição da *idade das trevas*. Sobressai, a modo de legitimação e de justificação, a condenação à fogueira do P.^e Malagrida acontecida na década anterior.

O novo regimento, depois de deplorar as práticas de tortura e sujeição a tormentos prolongados, proclama a sua abolição vituperando a sua desumanidade. Mas tal vituperação veemente não impede que a seguir o mesmo regimento abra uma excepção que franqueia portas, na prática, para a continuação em vigor destas práticas, como de facto chegou a acontecer (título III, livro II, parágrafo 3):

Porém, se os réus forem heresiarcas ou dogmatistas, constar terem disseminado e feito sequazes deles, se os não confessarem e as pessoas que com eles contaminarem, ou confessarem, ocultando algumas das ditas pessoas, serão postas a tormento proporcionando à qualidade da prova e dos indícios que contra eles houver, pelo muito que importa arrancar de entre os fiéis tão pestíferas raízes. ²⁷

Os incisos de uma série de excepções num articulado regimental que visava depurar e iluminar os estilos obscuros e fanatizantes deste Tribunal maculam, em grande medida, as intenções reformadoras expressas inicialmente pelo regimento pombalino.

As excepções legislativas do Tribunal do Santo Ofício dão-lhe possibilidade de continuar a proceder de acordo com as suas práticas tradicionais que tanto envergonhavam a imagem de Portugal, manchando de alguma hipocrisia este texto regimental, na medida em que as excepções

²⁶ *Ibidem*, pp. 181-182. Significativo, neste passo regimental, de natureza teológica, o retirar do fundamento tradicional que via os delitos de feitiçaria, sortilégio e adivinhação como um pacto do demónio, o que se compreende no quadro da crítica racionalista do iluminismo que considerava estas práticas irracionais, bárbaras e, por isso, anti-iluministas.

²⁷ *Ibidem*, p. 91.

entreabrem portas para que seja invertido o essencial da inovação humanizadora no articulado da lei. Na verdade, este Regimento Pombalino da Inquisição é acima de tudo uma espécie de *operação de charme* para servir o ideário programático de limpar a imagem de Portugal perante a crítica das elites iluministas da Europa. E também este texto legislativo assume mais uma vez a feição de um libelo antijesuítico pombalino para continuar a insistente campanha propagandística contra os Jesuítas que são os grandes visados, mais uma vez, nesta reforma.

Na perspectiva do despotismo esclarecido em vigor, não interessava, como o articulado do regimento bem o demonstra, cumprir radicalmente a intenção de humanizar o Tribunal da Inquisição e torná-lo uma instituição benigna e pedagógica, contornando o seu carácter excessivamente repressivo, mas acima de tudo deslocar e instrumentalizar o seu arsenal e os seus meios de repressão para o serviço do ideário político de afirmação do Estado absolutista e centralista. Reis Torgal, a este propósito, escreve que o Estado pombalino encarna um:

...absolutismo esclarecido travado pela tradicionalidade existente na nossa ideologia dominante (...). Assim, os aparelhos de Estado representativos de uma ideologia tradicional não foram destruídos, mas tão só reconvertidos. Foi deste modo que a Inquisição passou definitiva e totalmente a ser controlada pelo Estado, bem como a censura dos livros que passou a ser da responsabilidade da Real Mesa Censória. Aliás, a ideia de tornar a Inquisição e a Censura como meros instrumentos do Estado estava na linha dos estrangeirados que afinal não defendiam propriamente o fim da Inquisição, mas sim o seu aproveitamento político.²⁸

Por exemplo, devemos aqui salientar que, embora seja dada menos relevância, o confisco de bens continua previsto, sendo que os bens a sequestrar deverão ter agora como destino o Erário Régio.

No fundo, a teia de terror e a força aniquiladora deste Tribunal podia continuar a funcionar com caução jurídica e a dispor, assim, da possibilidade de atender contra a liberdade de consciência e de pensamento, contra o direito à diferença em termos religiosos e espirituais, assim como contra o direito de expressão livre de opiniões políticas, direitos que no século seguinte serão consagrados no ideário do regime liberal. Neste

²⁸ Luís Reis Torgal, *A Inquisição*, op. cit., p. 641; e cf. Luís A. de Oliveira Ramos, “A Inquisição Pombalina”, in *Como Interpretar Pombal?*, op. cit., pp. 111-121.

sentido avalia Raul Rego, concluindo taxativamente que «modificações verdadeiras não as trazia o novo regimento de 1774, que dizem redigido pelo próprio Marquês de Pombal»²⁹. Todavia, no plano do articulado regimental pombalino, descontando as excepções, podemos ver perfilhada uma “reforma” mais generosa, de acordo com o que bem avalia Francisco Bethencourt, pautada em quatro grandes alterações: a supressão do segredo que protegia os denunciante; a proibição da condenação da pena de morte pelo testemunho de um só denunciante; a abolição da tortura; e a proibição da inhabilitação dos condenados e dos seus descendentes. É de sublinhar ainda a relevância da consagração regimental da abolição sem excepções da distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos já proclamada em leis anteriores, assim como a possibilidade dada aos réus de recorrerem a advogados e testemunhas abonatórias para sua defesa³⁰. Curiosamente, o regimento pombalino, auto-classificado de «humaníssimo» e apresentado como um instrumento para pôr fim a todas as «violências e torturas introduzidas antes pelos inquisidores jesuítas»³¹, é promulgado um século depois de alguns jesuítas portugueses liderados por António Vieira terem travado um importante combate contra o Santo Ofício e defendido propostas reformistas semelhantes para este mesmo tribunal, em especial o fim da segregação denominacional entre cristãos-novos e cristãos-velhos, o conhecimento dos denunciante pelos réus e a abolição do confisco de bens aos acusados.

Na realidade, o regimento pombalino não chega efectivamente a ir tão longe quanto as sugestões de Vieira preconizavam, a quem naturalmente não interessava fazer justiça³², pois o antijesuitismo obsessivo de

²⁹ Cf. Raul Rego, *O Último Regimento*, op. cit., p. 18.

³⁰ Cf. Francisco Bethencourt, *História das Inquisições*, op. cit., pp. 41-42.

³¹ Raul Rego (ed.), *O Último Regimento*, op. cit., p. 23. Como vimos na primeira parte da nossa tese, esta colagem total da Companhia de Jesus à Inquisição é construída pela ideologia antijesuítica pombalina, carecendo de fundamentação histórica. Nem sequer houve em Portugal propriamente inquisidores jesuítas, mas apenas qualificadores, pregadores, deputados, conselheiros e comissários. Houve de facto momentos de colaboração efectiva, mas nunca de total controlo da Inquisição por parte da Companhia de Jesus, nem esta participação era uma situação que granjeava uma opinião unânime, nem sequer pacífica na Ordem de Loyola entendida no seu todo, como são os exemplos por nós analisados de conflito e oposição activa de vários jesuítas em relação aos estilos desta instância judicial.

³² Interessante coincidência é o facto do regimento pombalino ter sido promulgado precisamente um século depois das diligências de António Vieira junto do Papa

Pombal o não autorizava, antes interessava desprestigiar ao máximo esta figura relevante da Companhia de Jesus, como o fez até no articulado deste seu regimento³³.

5. Conclusões

Se é certo que, no período do iluminismo, foi o momento em que a vida e obra do pregador jesuíta começaram a merecer atenção para efeitos de contestação e até de crítica acérrima por motivos ideológicos e devido à emergência de um paradigma cultural antibarroco, é também o momento em que a glorificação de Vieira começa a intensificar-se nos sectores ligados à Companhia de Jesus. Como bem salienta Isabel Almeida:

Em meados do século XVIII, uma divergência significativa marcou a recepção de Vieira: por um lado, persistia o entusiasmo pela sua obra e pela sua figura, testemunhado em ecos da palavra proferida, em iniciativas de edição de manuscritos e de antologias, de publicação epistolográfica ou mesmo de redacção de uma biografia panegírica como a que, na esteira de esboços realizados na Província do Brasil e, quiçá, de uma dramatização coimbrã – *Triumphus Sapientiae* –, o P.^e André de Barros deu a lume em 1746; por outro lado, neste ano exacto, a crítica de Luís António Verney, clemente a respeito das missivas (tirando excepções ditadas por pormenores de estilo e de ortografia), insurgia-se contra as “mil ridicularias”, a “parvoíce” e as “rapaziadas” da oratória jesuíta, sentenciando – “são daquelas teias de aranha, bonitas para se observarem, mas que não prendem ninguém”.³⁴

Clemente X terem alcançado a inédita suspensão das actividades judiciais da Inquisição em Portugal.

³³ Carvalho e Melo conhecia bem o trajecto político de António Vieira e as suas ideias, como se pode ver pela documentação que mandou reunir sobre este Pregador jesuíta sob o título de *Maquinações*, como já aludimos, assim como pela preocupação constante de atacar a sua fama e desvalorizar o seu reconhecido mérito, imputando à sua acção intenções dissimuladas em desfavor do bem público. Por seu lado, sabe-se que quando Sebastião José era embaixador de Portugal em Londres tinha no catálogo da sua biblioteca privada uma edição das cartas do P.^e António Vieira datada de 1735. Cf. BNL, *Colecção Pombalina*, cód. 165, fl. 36v.

³⁴ Isabel Almeida, “Vieira: Questões de Afecto”, in *Românica: Revista de Literatura*, N.º 17, 2008, pp. 103-104.

Com efeito, o pedagogo e pensador iluminista Luís António Verney marca o início da crítica sistemática a Vieira em 1746, como na década anterior o nosso embaixador iluminista tinha assinalado o relançamento do reconhecimento da pertinência e actualidade das suas propostas reformistas. A partir de então duas correntes de leitura de Vieira divergem e digladiam-se entre si em termos da apreciação de Vieira na cultura portuguesa, de modo bem dualmente apostas até há poucas décadas.³⁵ O Marquês de Pombal e o seu diagnóstico radicalmente negativo da acção dos Jesuítas, incluindo Vieira como grande protagonista desta acção dita degenerescente, acaba por dar relevância e grande visibilidade à corrente antivieiriana na cultura portuguesa encontrando prestigiados continuadores no século XIX anticlerical e laico.

No entanto, a emergência e a divergência destes duas correntes de leitura da vida e obra de Vieira acabaram por garantir aceso o seu valor na memória histórica. De facto, a partir do período iluminista Vieira passa a ser uma figura incontornável da história portuguesa a quem não se pode deixar de dar atenção seja para bendizer ou criticar. Na verdade, os seus grandes inimigos e críticos também contribuíram, ao fim e ao cabo, para dar visibilidade a uma figura que queriam fazer obnubilar. É outra vez a lição da ironia da história a inverter o sentido das intenções.

³⁵ O mesmo fenómeno de leitura dual em torno de uma personalidade da nossa história acontece em torno do próprio Marquês de Pombal, como já tivemos a oportunidade de estudar: José Eduardo Franco e Annabela Rita, *O Mito do Marquês de Pombal: A Mitificação do Primeiro-Ministro de D. José I pela Maçonaria*, Lisboa, Prefácio Editora, 2004, 117 pp. Sobre estas problemáticas ver também Miguel Real, *Portugal: Ser e Representação*, Lisboa, Difel, 1997.

VIEIRA – O DISCURSO POLÍTICO ENTRE A ALEGRIA E A BEATITUDE

Maria Helena Carvalho dos Santos

(Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa)

O *Sermão da Visitação de Nossa Senhora*, isto é, a lembrança mítica de um tempo passado em que a Senhora se partiu para as montanhas da Judeia, “com passos mui apressados” e se dirigiu a casa do velho Zacarias e de sua mulher, Santa Isabel, onde reinava a doença. Aos primeiros abraços e palavras de cortesia entre as duas primas, Nossa Senhora e Santa Isabel, conta o Padre António Vieira, um mundo novo se construía, pela visita que havia de transmitir saúde.

A este acontecimento se assemelharia¹, nas palavras de Vieira, a chegada a terras da Baía do Vice-Rei do Brasil, Marquês de Montalvão. Na suposição diplomata de Vieira, o Marquês deveria levar consigo as palavras e os meios que promettessem uma melhoria de vida para a ruína em que o Brasil se tornara em função da guerra de vários anos contra franceses e holandeses – estes duplamente inimigos, na condição militar e pela Religião e pela Fé².

Esta a comparação que Vieira faz entre a visita de Nossa Senhora e a chegada do Vice-rei, que o orador deve saudar no seu sermão. A história bíblica e as narrativas de outras civilizações e guerras, entre vitórias, derrotas, bons e maus governos, são a muleta e o suporte ideológico-histórico do jesuíta. A erudição do Padre António Vieira domina o sermão passo a passo, como é seu timbre, na humildade de não dizer nada de novo por-

¹ Todas as notas tomam por referência o texto editado pela Editora Sá da Costa. l. 8, p. 89: [...] *que só buscamos a semelhança*.

² L. 4, p. 99.

que outros povos já experimentaram todas as desgraças e todas as soluções. Assim, é um sermão riquíssimo de intensidade dramática e *histórica* a sublinhar todas as verdades novas que tem para contar. Contar a quem? Naturalmente a nós, que o lemos hoje e àqueles que o foram lendo³, mas necessariamente a quem o ouvia nesse dia de festa e de lutos na Igreja do Hospital de Misericórdia da Baía, em Junho de 1640.

Para esta data devemos chamar imediatamente a atenção: estava-se a meio ano do golpe de estado de 1640, que surgiria a 1 de Dezembro, 60 anos depois que a dinastia filipina governava Portugal e todo o seu Império. O mundo tinha mudado⁴ depois de 1580 – data de que ninguém quer falar, apenas esperando uma manhã de nevoeiro para que um dos candidatos pudesse ser o rei “esperado”.

Entretanto, Vieira escreve:

a causa por que os reinos e as monarquias se não conservam debaixo do mesmo senhor, a causa por que andam passando inconstantemente de umas nações a outras, como vemos, é por injustiças⁵.

Isto estão clamando todos os reinos com suas mudanças,

Todos os impérios com suas ruínas

O dos Persas, o dos Gregos [...]

Está encontrado o grande tema do sermão. Diríamos melhor, o grande tema do discurso diplomático, entendendo-se que Vieira, enquanto diplomata, apenas quis acabar com as guerras e estabelecer pontes de entendimento – como os melhores diplomatas de todos os tempos.

Quanto a nós, lembremos também coisas simples, mas que nos podem servir de muleta na condução da análise: a esse tempo, Vieira tinha 32 anos e desde os 16 que sabia das coisas da guerra. Vai ter ainda mais 57 para viver e construir a sua própria história. Muito longo tempo, talvez mesmo tempo de mais para que tudo fosse beatitude. Como se sabe, o

³ E poderemos confirmar através dos textos de D. Francisco Manuel de Melo, de Fr. Manuel Calado, de Fr. Manuel de Jesus, entre outros, como se encontra na nota 6, p. 82 da edição que seguimos.

⁴ L. 30, p. 89. Também os textos de D. Francisco Manuel de Melo, de Frei Manuel Calado, de Frei Manuel de Jesus, entre outros, confirmam, como se encontra na nota 6, p. 82, da edição que seguimos, que era seu entendimento que o mundo tinha mudado.

⁵ L. 4, p. 90.

conselheiro e diplomata do rei também conheceu os vexames da inquisição. Mas ao tempo deste Sermão, ele não o podia adivinhar – o que pode sempre justificar as nossas hesitações e reconstituições para um tempo em crise. E nos permite, talvez, a nós, agora, reescrever⁶ ou reinventar o pensamento de Vieira, despojando-o das metáforas, das semelhanças, das reminiscências históricas e bíblicas, para o lermos numa linguagem fácil de actualidade, sem, no entanto, lhe retirarmos todo um contexto de história das mentalidades, indo ao mais profundo do pensamento de Vieira no que toca “à ideia de justiça” num plano social, político e diplomático.

Na verdade, parece-nos, era de Justiça que o orador queria falar ao Vice-rei recém-chegado e ao povo que o escutava e estaria, certamente, cansado da falta dessa mesma justiça. Ele falava exactamente da justiça terrena e da injustiça.

Mas para um orador da sua qualidade, ele não pode defender de uma vez só as suas ideias. Há que complicar um pouco para que o público volte a interessar-se e a concentrar a sua atenção. Ele voltará à Justiça, mas deve ser moderado junto do Vice-Rei. Por isso, irá por dois caminhos paralelos: o religioso e o político. Por isso, apela aos sentimentos de alegria e beatitude. Já que é com alegria que a Baía recebe o recém-chegado ou assim deve ser dito.

Para um Jesuíta, homem da Igreja, político e diplomata, deve ser difícil separar no discurso – e certamente no comportamento quotidiano – os sentimentos que podemos definir através dos conceitos de alegria e de beatitude.

Alegria – será uma exteriorização de contentamento, que poderá ser vã, nas palavras de Vieira, que a vê tão passageira como a glória, quando diz:

a glória e alegria dos vencedores,
como a dor e afronta dos vencidos,
tudo passou [...] ⁷

⁶ Iremos tentar um exercício difícil. Admitimos transcrever todo o discurso na sua pureza estilística e político-diplomática, retirando-lhe tudo o que é enfeite barroco ou religioso, retirando-lhe a teatralização da erudição que parecia indispensável à época, mas que aqui se dispensa. Iremos fazer uma certa análise de texto absolutamente centrada na “ideia de justiça”.

⁷ Propositadamente cortamos a frase, linha a linha, para na leitura se poder entender a cadência do discurso – que deveria ser pausado, dramatizado e perceptível no ambiente das ressonâncias de uma igreja.

E no Sermão escreve:

Alegra-te,
enfermo género humano,
alegra-te
e começa a esperar melhor de teus males, porque virá o
“Sol de justiça”
e te trará a saúde nas asas⁸.

Beatitude – será a satisfação perene e suprema, a bem-aventurança, a satisfação em que vivem as pessoas extasiadas na contemplação.

Os estóicos, que foram os primeiros a elaborar uma teoria ética como doutrina central da Filosofia, consideravam a beatitude como o estado característico do sábio, efeito duma vida conforme à natureza, de indiferença absoluta pelo prazer, sem que coisa alguma lhe perturbasse o ânimo.

Para Espinosa (1632-1677), contemporâneo de Vieira⁹, a beatitude consistiria no contentamento íntimo que nasce do conhecimento intuitivo de Deus. Diríamos que, para ele, o fim supremo dum homem conduzido pela razão é o que o leva a conceber-se adequadamente e a conceber adequadamente também todas as coisas que podem ser para ele objecto de claro conhecimento.

E Vieira nos seus discursos políticos podia (devia?) experimentar o temor de não chegar à beatitude plena por quebrar a cada palavra a sua união com Deus? Como poderemos nós fazer esta pergunta?

E o temor de não chegar à beatitude plena por quebrar a cada palavra a sua união com Deus?

O Padre António Vieira não vivia apenas da palavra, mas viveu essencialmente da palavra e foram as palavras que nos ficaram.

No Sermão que escolhemos para esta participação no Congresso sobressai com muita nitidez essa grave questão do temor de não chegar à beatitude plena por quebrar a cada palavra a sua união com Deus?

Se assim fosse, o seu temor seria incomensurável e totalmente destruidor.

⁸ *Idem*. Usaremos este método sempre que transcrevermos o sermão.

⁹ Espinosa nasceu quando Vieira contava 24 anos e morreu quando o jesuíta português tinha 69. Vieira morreu com a idade de 89 anos.

Por isso, não o admitimos na nossa análise. Preferimos ler apenas as palavras: isto é, o discurso. Serão, no entanto, exactamente as mesmas palavras que encaminham o nosso raciocínio, na frase que repetimos:

Alegra-te,
enfermo género humano,
alegra-te
e começa a esperar melhor de teus males,
porque virá o “Sol de justiça”
e te trará a saúde nas asas.

Como seria de costume, do púlpito elevado, na igreja cheia, Vieira dirige-se ao Vice-rei, interpelando-o:

Sois vós, Senhor,
o que haveis de vir
restaurar-nos,
ou havemos de esperar ainda
por outro?

Restaurar o quê? O Brasil precisava de justiça e sofria de grandes males. Devemos perguntar: afinal, qual era a doença? E que males poderemos identificar – porque a injustiça não será em si um mal, mas uma circunstância, certamente uma consequência dos males. Poderemos identificar três *males* que andariam nos sentimentos dos diversos parceiros de interesses:

1º mal – 1ª doença – a escravatura – fosse de negros de África, fossem todas as tentativas junto dos índios, inclusive a que foi estabelecida e continuada pela Companhia de Jesus nas Missões e nas incompatibilidades económico-financeiras com os colonos. Começava mal uma nação que se apoiava na violência e na injustiça. Era disso que falava Vieira.

2º mal – 2ª doença – a perseguição aos judeus e a inquisição – que fizeram com que os interesses do Brasil fossem prejudicados em função da religião – e fez com que muitos colonos apoiassem Nassau e os holandeses, dividindo os brasileiros. Era a guerra civil, a pior, como Vieira sabia.

3º mal – 3ª doença – a transferência para as Américas das questões geoestratégicas que nasciam na Europa, num início da grande globalização, sem regras e sem justiça.

Situemo-nos nesse dia das cerimónias de recepção ao Marquês de Montalvão, que chegava ao Brasil como Vice-Rei do Brasil e ouvia desde

logo falar de justiça e de injustiça, de males e sofrimentos. Todo o sermão, como escreveu Hernâni Cidade *é uma reclamação de justiça*. E é Vieira que, em esperança ou apenas como anfitrião, explica:

[...] porque virá o “Sol de justiça”
e te trará a saúde nas asas.

No entanto a justiça que todos esperam não só deve

[...] premiar exemplarmente,
senão também em exemplarmente castigar.

Esta violência verbal deve dar-nos a medida das dificuldades por que o Brasil estava a passar.

Durante muito tempo, os historiadores fizeram a crónica dos acontecimentos, introduzindo-lhe a par a sua verdade como uma notícia que se fixaria para a história. Mais tarde, o historiador tenta explicar os acontecimentos e insere-os nas circunstâncias complexas de um tempo e de uma mentalidade. Depressa se dará conta de que nenhum tempo é apenas imbuído de uma mentalidade, mas antes de várias mentalidades, umas dominantes, outras dominadas, subjacentes, clandestinas, mas presentes no emaranhado de cada época, complicando cada vez mais a dificuldade de averiguar verdades. A história será então um retrato. E se for uma Ciência, não será uma VERDADE¹⁰. Depois foi-se exigindo do historiador o domínio de mais ferramentas de trabalho, entre a sociologia política, a economia social, etc. As verdades foram reconstruídas e às vezes reconstituídas. Passou-se por questões de utilidade e por utilidades exemplares.

Hoje, pessoalmente, gosto de interrogar o que os historiadores guardaram como acontecimentos e como História e, partindo do meu próprio tempo, gosto de tentar perceber as consequências de um momento político, de uma descoberta, de um assassinato em termos de futuro que se alicerça no passado. Não quero saber *se* poderia ter sido de outra forma... O *se* não existe. Mas existem as consequências de cada acto histórico? Vejamos os grandes casos: a chegada à Índia, a chegada ao Brasil – até onde estes momentos conduziram a humanidade? E a revolução inglesa, entre a república e a indústria? E, para o caso em análise, o Brasil filipino ou bragantino? A permanência filipina ou a restauração trouxeram mais-valias acrescentadas à justiça com que aquela região foi administrada?

¹⁰ Roy Spencer, *Mito ou Ciência*, Caleidoscópio, 2008, p. 82.

Não é tarefa fácil responder a estas questões. Por isso, iremos mantê-las apenas como pano de fundo para analisarmos historicamente o sermão do Padre António Vieira.

Para o jesuíta havia uma questão essencial e que poderia dominar todas as outras. Para ele era a guerra¹¹ o maior conflito. Uma guerra que Vieira acabava de viver na Baía, com os soldados portugueses, e que tinha a ver com um tempo de enorme crise que reflectia no Brasil as guerras europeias lideradas pelos Filipes e que já se haviam repercutido no Brasil com a invasão de representantes de diversos países, entre eles Nassau¹², que se instalou no nordeste.

Agora, em 1640, chegava como vice-rei D. Jorge Mascarenhas, Marquês de Montalvão¹³, título criado em 1639 por Filipe III de Portugal e IV de Espanha, a favor do 1º conde de Castelo Novo – título outorgado pelo mesmo soberano em 1628.

Por tudo isso, o Padre António Vieira começa esse discurso-sermão invocando o Céu, a Terra, o Redentor e Restaurador do Mundo como o Profeta Malaquias havia de o ver em espírito, mandando que todos se alegrassem porque estava a chegar um *Sol de justiça* e de saúde. Então era disso que a Baía, quiçá Portugal e o Brasil, estavam a precisar: de um Sol de justiça!

Mas para colmatar que crimes ou que crise? Já sabemos que Vieira fala por alegorias e metáforas, de forma cristianíssima, invocando as Escrituras. Então, o Profeta Malaquias é referido logo nas primeiríssimas palavras do sermão a anunciar a chegada do Messias, como sendo anunciada a chegada do enviado de Filipe III? Prometendo justiça?

Seria possível que justiça e fim da guerra estivessem a chegar na pessoa do primeiro vice-rei do Brasil, Jorge de Mascarenhas, marquês de Montalvão?¹⁴ E as profecias do Bandarra? E o Manuel de Évora? No Brasil ainda haverá outras guerras, os jesuítas ainda haverão de sofrer a expulsão e todos deverão esperar quase 200 anos para obter o fim da escravatura?

Regressemos ao Sermão. Vieira anuncia:

¹¹ A guerra é um tema recorrente em Vieira.

¹² Especialmente os holandeses deixaram memória positiva da sua estadia, entre o progresso económico e a liberdade religiosa.

¹³ Foral de Montalvão (Niza), atribuído a esta vila por Dom Manuel, em 1512. Há outras povoações com este nome.

¹⁴ Vice-rei entre 26 de Maio de 1640 e 16 de Abril de 1641.

Cumprida temos hoje aquela profecia [...]

... a de Malaquias e do retorno à saúde depois da santa visita. E ele próprio reconstrói esse outro *Sol de justiça*, Cristo, através das imagens que evocam a profecia.

Iremos deixar por aqui as referências bíblicas e recuperar o pensamento de Vieira, a que essa profecia apenas, admitamos, servia de magnífica introdução, isto é, de muleta retórica. Assim, revista essa *esperança* de justiça, Vieira encara o seu interlocutor, a quem explica o sentido esperançoso, mas também de compromisso, do seu discurso.

Podemos imaginar a atitude do vice-rei ao sentir-se investido? Ou apenas mal acredita poder sentir-se no papel *verdadeiro* de salvador?

Encontrado o grande tema do sermão, diríamos melhor, encontrado o grande tema do discurso político e diplomático, poderíamos agora reescrever o pensamento de Vieira, despojando-o das metáforas, das semelhanças, das reminiscências históricas e bíblicas, para o lermos numa linguagem fácil de actualidade, sem, no entanto, lhe retirarmos todo um contexto de história das mentalidades, indo ao mais profundo do pensamento no que toca à *ideia de justiça* num plano social e político?

Mas como fazer essa nova escritura sem a sua pureza estilística e político-diplomática, retirando-lhe paralelamente tudo o que é enfeite barroco ou religioso, retirando-lhe naturalmente alguma riqueza de teatralização e da erudição indispensável à época e que a caracteriza? Não se podem refazer textos. Podemos, isso sim, é de analisar o texto através de uma problemática absolutamente centrada na *ideia de justiça*, isto é, do *Sol de justiça* – que nada tem a ver com as nossas dificuldades hodiernas da justiça nos tribunais ou no ministério público. Isto é, não é indispensável ver Vieira como um *profeta* ou como um *maître à penser*.

Vemo-lo, nesta reflexão, como um homem preocupado com as políticas a seguir, inclusive com a organização estratégica e militar, e também com o seu papel diplomático ao receber um vice-rei indispensavelmente mal-amado, tanto pelo poder excessivo de que ia investido, quer porque muitos males do Brasil, numa perspectiva *portuguesa*¹⁵ tinham tomado consistência com o evoluir dos contraditórios 60 anos filipinos. O Nordeste brasileiro ainda hoje guarda boa recordação da família Nassau, ho-

¹⁵ Poderemos dizer que sempre houve um “partido” português contra um “partido” usurpador, em parte liderado pelos jesuítas e pelos que se consideravam já como brasileiros? Vieira, nascido na região de Lisboa, foi muito cedo para o Brasil. O seu processo na Inquisição pode advir de uma parcela de sangue negro?

landesa, que pretendeu ocupar o espaço português, aliviando os judeus e cristãos-novos da mão longa da Inquisição. Por outro lado, é o próprio Padre António Vieira que, à míngua de recursos humanos e em consequência da grande usura por parte do governo central, se queixa amargamente dessa guerra interna, que é simultaneamente fratricida, colonial, internacional, económica e religiosa. Fratricida, – porque dos dois lados se encontram irmãos de sangue, de cultura e de pátria. Colonial, – porque o Brasil está a ser colonizado pelo rei português ou espanhol, as fronteiras ainda não foram fixadas e o ouro é uma tentação maligna. Internacional – porque ali se jogam todos os interesses europeus com o novo mundo. Económica – porque a Companhia de Jesus é uma força económica a competir com os colonos e estes a defenderem-se dos impostos régios e das violências económicas dos governadores. Religiosa – porque de um lado estão os católicos, do outro os puritanos, como inimigos terríveis de origens europeias, juntando a questão religiosa com a guerra internacional.

E se não nos atrevemos, naturalmente, a reescrever o texto, iremos usá-lo e tentar uma análise do discurso, depurado, no entanto, do supérfluo para o que nos interessa especialmente: perceber as intenções de Vieira ao saudar um Vice-rei espanhol enviado para terras do Brasil. Esta é uma proposta de trabalho, como se em laboratório cada palavra fosse avaliada para a identificação da grande doença do Brasil, no pensamento de Vieira.

Assim, depois da introdução e comparação entre a chegada de Nossa Senhora a casa de Santa Isabel e a chegada à Baía do Vice-Rei, conta Vieira como as coisas se prepararam para receber Sua Excelência. E a chegada do Marquês de Montalvão teve o mesmo efeito que “*causou a entrada de Cristo* (ou de Nossa Senhora) *em casa de Zacarias*”. E continua:

[...] O estado em que se acha a Baía, hoje alentada com a boa vinda e alegre com a tão desejada presença de Vossa Excelência. Solenizou-a esta cidade com menos alegrias sumptuosas, com menos festas públicas do que costuma, que o prazer foi por dentro, e a alegria verdadeira toda é de entranhas. Como levantaria arcos triunfais a cabeça de uma província vencida, assolada, queimada, e por tantas vezes e de tantas maneiras consumida?

Isto é, a cidade saída de uma guerra não tinha alegria para “embandeirar em arco”, mas mantinha a “alegria nas entranhas”, no coração, para receber com dignidade.

Depois dirige-se ao Vice-Rei para lhe explicar:

Prudente se portou em suas alegrias esta cidade; por não desmentir seu estado, reservou os triunfos para o dia das vitórias que espera. Quanto mais, Senhor, que nunca ninguém entrou por arcos triunfais mais gloriosos, que quem foi recebido nos corações de todos.

Alegre-se pois o enfermo Brasil (e será o segundo sentido das palavras), porque vê também cumprida em si aquela profecia, que havia de vir um Sol de justiça a restaurá-lo, que traria a saúde nas asas.

E só na espera das vitórias e do “Sol da justiça” que hão-de vir, o Brasil deve alegrar-se.

Muitas ocasiões há tido o Brasil de se restaurar, muitas vezes tivemos o remédio quase entre as mãos, mas nunca o alcançámos, porque chegámos sempre um dia depois. Como havia de aproveitar a ocasião a quem a tomou pela calva sempre?

Não deixa de assinalar que o remédio para as infelicidades brasileiras esteve muitas vezes “quase entre mãos”, mas chegaram “sempre um dia depois”.

E como estamos tão lastimados das tardanças, o primeiro bom anúncio que temos, Senhor, é sabermos que nos vem a saúde nas asas, e que, voando mais que correndo, partiu Vossa Excelência a restaurar este Estado, sem reparar nos novos inconvenientes que da última fortuna sobrevieram, nem em que o descaído está o Brasil das forças e do poder, com que Vossa Excelência aceitou a restauração dele. Aconteceu-lhe a Vossa Excelência com o Brasil, o que a Cristo e Nossa Senhora na visita à casa de Zacarias.

Agora sim, aproximava-se “a restauração”. Vieira queria, obviamente, continuar a falar do Brasil, mas a palavra restauração naturalmente nos lembra, não posso saber se correctamente, essa outra restauração que se prepara em Lisboa. Até que ponto estaria Vieira informado do que se passava na metrópole? Ou até que ponto era influenciado pelos *profetas* do seu próprio tempo (Manuelinho e Bandarra)? Ou até onde iria a influência no apoio dos jesuítas à restauração? No entanto, deveremos lembrar que as naus ainda levavam mais de cinquenta dias a fazer o percurso, num dos sentidos, Portugal/Brasil, o que pode invalidar qualquer ideia de Vieira estar por dentro da conjura. Sendo assim, só tem que fazer as suas queixas, e honrar o Vice-Rei que lhe trazia a *saúde nas asas*.

A chegada do Vice-Rei só podia trazer alegria, saúde e restauração... Vieira explica:

E porque sei de certo que assim o havemos de ver, como digo, quero acabar este sermão com uma profecia alegre, fundada na mesma verdade, e é que desta vez se há-de restaurar o Brasil. Dêem-me licença para que pondere um lugar, que hoje tudo foram palavras, mas foi necessário dizer muito; outro dia pregaremos pensamentos.

A primeira acção que Cristo fez em pondo o pé em terra foi partir-se para as montanhas de Judeia, a curar, como dissemos.

Não é frase minha, senão do cardeal Toledo, que fecha e confirma todo este discurso: «Esta visita de Cristo e sua Mãe Santíssima, foi como visita de Médico soberano, que curou a enfermidade de S. João e lhe trouxe a medicina do pecado».

E continua:

Tão próprio é de quem há-de restaurar mundos, consagrar a primeira acção à cura e ao remédio dos enfermos. Mas como não são menos de Deus os fins que os princípios, e nas profecias e prognósticos humanos nos ensina a Fé a dizer – Deus sobre tudo, peçamos à divina Majestade seja servido prosperar-nos estas tão bem fundadas esperanças, e ouvir os suspiros e gemidos já cansados deste enfermo e aflito Brasil.

Termina:

E para que mais eficazmente alcancemos o desejado despacho desta tão justa petição, tomemos por valedora a Virgem Mãe do mesmo Deus, por quem hoje se começou a dispensar a primeira graça para que nos alcance esta, oferecendo-lhe três ave-marias.

Como quem escreve: só a esperança nos salvará!

Recorramos, por nosso lado, a alguma informação sobre História sagrada. As obras de Comentários ou Estudo ao livro do profeta Malaquias fazem uma abordagem sobre a espiritualidade de maneira contundente. O autor expõe a realidade bíblica vivenciada pela nação de Israel para uma reflexão contemporânea. Do culto espiritual contraposto ao formalismo tradicional. Da integridade de carácter em oposição à religiosidade morta. Deus exerce o seu juízo, mas também aponta para a verdadeira esperança. Este Malaquias pode aparecer por meados dos anos 500 e 450 a.C. quando anunciou as mensagens de Deus ao povo de Judá, logo após ter sido

reconstruído o Templo de Jerusalém. Naqueles tempos, o povo de Judá não obedecia às leis de Deus, e era preciso que eles abandonassem as suas maldades e os seus pecados. Havia muitas distorções em relação à LEI de Moisés, os quais levaram Malaquias a falar contra o povo e os sacerdotes daqueles tempos¹⁶. Um outro Malaquias¹⁷ aparece também como contemporâneo e amigo do grande Bernardo de Claraval, fundador da poderosa ordem religiosa-militar dos Templários, no Século XII. Este monge escreveu uma série de profecias sobre o fim dos tempos. Porém, para não ser perseguido e morto, viveu discretamente entre os monges católicos. Foram descobertos no Museu do Vaticano textos manuscritos de Malaquias de Armagh, bispo irlandês do século XII, e esses textos proféticos citam o fim da nossa civilização, não como outros textos que falam de datas e catástrofes, mas fixando o número preciso de papas católicos que se haveriam de suceder em Roma¹⁸, desde a época em que ele viveu até ao fim dos tempos. Não é nossa intenção sequer tentar compatibilizar cronologias. No entanto, no Século XII ainda não tinha havido nenhum cisma que levasse a ter em consideração a “seita” dos católicos, como encontramos neste texto. Assim, o que podemos concluir é que Vieira usa os tempos antigos e os Santos ou Profetas¹⁹ na medida das suas conveniências oratórias, objectivando em analogias de autoridade cristã o que precisa de fazer como discurso político.

Deveremos acrescentar, para lá da análise que o Sermão nos sugeriu, que, no início de 1641, Vieira, com o filho de Montalvão,²⁰ vinha à corte

¹⁶ Ageu, Zacarias e Malaquias, os três profetas recorrentes em Vieira, apresentados por meio de visões, profecias e até mesmo palavras duras, encorajaram o povo a voltar e restaurar Jerusalém, o templo e o viver adequado diante de Deus, na unidade. Aqueles que desejam conhecer melhor a vontade de Deus certamente serão ajudados por esses profetas.

¹⁷ Sobre MALAQUIAS ver, entre outros, Hernandes Dias Lopes, Ed. Hagnos, São Paulo, BR, vários títulos. Há alguma confusão entre mais que um Malaquias. O do tempo das Cruzadas e o de AC, ligado à Lei de Moisés.

¹⁸ Numa visita ao Vaticano podia acontecer que um cicerone fizesse referência a esta profecia, quando nos mostrava a parede onde estavam os retratos de TODOS os Papas e o espaço vazio que lhes estava destinado e era já muito restrito... A última vez que fiz esta visita o problema já tinha sido superado.

¹⁹ Também Miguel Ângelo recorre à imagem e representação dos Profetas para a decoração da Capela Sistina.

²⁰ Montalvão, reabilitado por D. João IV, obtivera a presidência do Conselho Ultramarino e retomou os contactos com Nassau. Ofereceram-lhe inclusive, para afastá-lo, um comando no Exército português. Nassau foi, aos poucos, entretendo

de D. João IV que o acolheu e fez dele um homem da política e da diplomacia. E mesmo que tenha perdido muitas batalhas nas regras difíceis do xadrez diplomático, ele tentou, nesses ainda 57 anos de vida, chamar os homens à razão da justiça. Até porque os males do Brasil não tinham terminado e Vieira já o sabia. Mas ele irá, como embaixador, continuar a acompanhar o processo do triângulo Brasil / Lisboa / Amsterdão²¹, por vezes alargado à Inglaterra e à França, como uma rápida abordagem cronológica nos pode explicar, mesmo para antes do Sermão de 1640.

1638 – A queda no preço dos diversos tipos de açúcar tivera início neste ano.

1639 – Em 10 de Janeiro apareceram as velas da armada que zarpara de Lisboa a 8 de Setembro de 1638 e se reunira em Cabo Verde a outra armada, castelhana. Teriam de 8 a 9 mil homens. O conde da Torre foi ao Recife apenas numa demonstração de força, seguindo então viagem para Salvador, sempre à vista do litoral. Nos meses seguintes os informantes de Nassau contaram-lhe das penosas circunstâncias materiais e morais da armada, das más relações de Torre com o governador, que o acusava de covardia por não ter atacado imediatamente o Brasil holandês.

1639 – Em Março, Nassau recebeu reforços: 1200 soldados e sete navios, enviados sob o comando do coronel polaco Crestofle d'Artischau Arciszewski, nomeado general, veterano da guerra no Nordeste e cheio de experiência brasileira, ao contrário de Nassau – que o vencera entretanto na disputa pelo lugar de comandante do Brasil holandês. Em Julho, graças à interceptação de uma carta do conde da Torre, Nassau teve o quadro preciso da força do inimigo: 46 navios, dos quais 26 galeões, com

Montalvão, para buscar os maiores benefícios para os neerlandeses. O Brasil holandês começou a desandar em 1642, como observa Evaldo Cabral de Mello (1936) nas suas obras. Este autor, com mais de dez livros publicados, é dos mais importantes estudiosos do período da dominação *neerlandesa*, do século XVII, como ele escreve.

²¹ António Vieira não perde os dotes de orador sagrado e de homem político, como se verá nesse outro Sermão: *Sermão pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda (1640)*, em que começa por vociferar: *Exurge, quare obdormis, Domine? Exurge, et ne repellas in finem. Quare faciem tuas avertis? Oblivisceris inopiae nostrae et tribulationis nostrae? Exurge, Domine, adjuva nos, et redime nos propter nomen tuum* (Levanta-te, por que dormes, Senhor? Levanta-te e não nos desampares para sempre. Por que apartas teu rosto, e te esqueces da nossa miséria e da nossa tribulação? Levanta-te, Senhor, ajuda-nos, e resgata-nos por amor de teu nome) (Sl. 43,23,24,26).

5 mil homens. A armada tinha instruções para permanecer dois anos no litoral brasileiro.

1639 – Em Novembro, a armada partiu para Pernambuco, seguida por terra por soldados da tropa do conde Bagnoli, chefiados pelos três veteranos, André Vidal de Negreiros, António Filipe Camarão e Henrique Dias, que se ilustrariam mais tarde na Guerra da Restauração. Eram 87 navios, com 5 mil soldados, fora a tripulação, e 12 peças de artilharia. Nassau optou por se defender por mar. Para compensar a inferioridade dos meios, se absteria de abordar os navios inimigos e os poria a pique – o que era péssimo, financeiramente, para a Companhia. Tinha 41 navios, 2800 homens embarcados, postados ao largo de Olinda. Os navios perseguiram-se de Alagoas à Paraíba, numa série de quatro batalhas navais. No dia 13 de Janeiro de 1640, diante de Ponta das Pedras; no dia 14, na altura da cidade de Paraíba; dia 17, ao largo de Cunhaú, hoje praia da Pipa. Houve poucas baixas. Cada uma teve resultados indecisos, mas o seu somatório seria favorável aos holandeses pois a armada não pôde desembarcar e dispersou-se. O conde da Torre desembarcou na baía de Touros uma tropa de 1200 soldados, comandados por Luís Barbalho Bezerra que regressou à Bahia pelo interior do Brasil holandês em marcha heróica de mais de 400 léguas²². No seu relato à Companhia, Nassau atribui o fracasso luso-espanhol à escolha de um comandante ineficaz para comandar força tão poderosa, devido à praxe de nomear aristocratas inexperientes, como Torre, no pressuposto que a sua nobreza era mais apta a garantir a disciplina; outro motivo fora a mortandade que atacara a armada em Cabo Verde, obrigando-a a escala em Salvador; e a acção dos ventos, que haviam desfavorecido sempre o inimigo.

1640 – Nassau soube por via da Inglaterra que em Lisboa, no dia 1º de Dezembro, um golpe de estado aristocrático liquidara 60 anos de domínio espanhol e alçara o duque de Bragança ao trono como João IV. Paralelamente, Nassau e o marquês de Montalvão prosseguiram entendimentos secretos. Mas tal gestão não o impediu de expandir os domínios da Companhia e, consciente da iminência de um tratado entre Amesterdão e Lisboa, apressou-se a tirar partido do intervalo que transcorreria. Desde Fevereiro debatera com o Conselho Supremo a ocupação da ilha de São Tomé.

1640 – Em Novembro, a força naval comandada por Lichthart e Koin tomara a ilha de São Luís, no Maranhão.

²² A légua corresponde hoje a 5 Km, mas já foi de 6 Km.

1641 – A adesão da Bahia à causa portuguesa modificou completamente a guerra, e disso se soube no Recife por carta que ali chegou em 14 de Março de 1641, pois Portugal e os Países Baixos eram, potencialmente, aliados contra a Espanha.

1641 – Em Junho, o embaixador Tristão de Mendonça Furtado assinou com o governo neerlandês um tratado de trégua por 10 anos, com oposição das duas Companhias comerciais. Em Lisboa, indignada com a perda de Angola, Sergipe e Maranhão, exigia-se o recurso às armas para vingar a traição do novo aliado. Cortesãos e altos funcionários começaram a organizar um levante luso-brasileiro no Brasil holandês que, entretanto, só se concretizou em Junho de 1645, quando Nassau já havia deixado o Brasil. Na safra de 1641-1642 as enchentes prejudicaram os canaviais, e a *escravaria* foi atacada por uma praga de “bexigas” vinda de Angola. A queda dos preços do açúcar reflectiu-se no valor do preço dos imóveis em Recife, que se reduziu de 1/3. A receita fiscal da Companhia Holandesa caiu na mesma proporção. Em quatro anos, o tráfego marítimo com a metrópole se reduziu de 56 para 14 embarcações anuais. Desde fins de 1641, Nassau deve ter percebido que a independência de Portugal poderia vir a ser um mau negócio para o Brasil holandês. Talvez por isso, inicia a invasão holandesa no Maranhão, que perdurará até 1644, quando os holandeses são expulsos pelos portugueses. Essa invasão foi ordenada por Maurício de Nassau, que procura consolidar as posições holandesas no país antes que o armistício entre Holanda e Portugal fosse amplamente divulgado no Brasil.

1644 – Em Junho, enquanto Nassau retornava para a Europa, registavam-se falências em Amesterdão. A escassez de moeda pressionava a taxa de juros que aumentava, provocando mais falências. A ferocidade da Companhia não era menor que a do comércio particular e dos arrecadadores de impostos.

1645-1654 – Após a volta de Maurício de Nassau à Holanda, os proprietários de terras de Pernambuco passam a ter mais dificuldade em conseguir crédito na Companhia Holandesa das Índias Ocidentais. Os latifundiários dão início à Insurreição Pernambucana com o objectivo de expulsar os holandeses. No começo, Portugal não dá nenhum auxílio, interessado em garantir o apoio da Holanda para enfrentar a Espanha na luta pelo fim da União Ibérica. Em 1648 e 1649, forças militares do Maranhão e do governo-geral da Baía derrotam os holandeses na Batalha dos Guararapes. A insurreição só acaba quando os holandeses, enfraquecidos após uma guerra contra a Inglaterra (1652), se retiram da região, em 1654. A soberania portuguesa sobre a vila do Recife é reconhecida pela Holanda

no Tratado de Paz de Haia, de 1661. Para que desistam das terras coloniais, Portugal paga aos holandeses uma grande indemnização.

1649 – Portugal cria a Companhia Geral de Comércio do Brasil para auxiliar a resistência pernambucana às invasões holandesas e facilitar a recuperação da agricultura canavieira do Nordeste depois dos conflitos. Sua principal atribuição é fornecer escravos e equipamentos aos colonos e garantir o transporte do açúcar para a Europa.

1654 – Em troca do apoio recebido na guerra contra a Espanha, Portugal promove a abertura de mercados aos ingleses. No Brasil ficam excluídos apenas os produtos sob monopólio da Coroa: pau-brasil, bacalhau, farinha de trigo, vinho e azeite.

1665-1668 – Vieira é preso pela Inquisição, depois mantido em custódia. 1666: Entrega a sua defesa ao Tribunal; é interrogado inúmeras vezes. 1667: É lida a sentença que o priva da liberdade de pregar. 1668: É mantido em custódia em Lisboa. Fim da guerra com Castela. É amnistiado, mas impedido de falar ou escrever sobre certas matérias. Se terminava o Sermão de 1640 com três Aves Marias, que haveriam de satisfazer a sua sede de justiça, durante o processo inquisitorial foi-lhe necessário dizer uma Salve Rainha para demonstrar a sua fé...

1669-1697 – Chega a Roma, prega vários Sermões que lhe dão grande notoriedade na Corte Pontifícia e na da Rainha Cristina; combate os métodos da Inquisição em Portugal; defende novamente os cristãos novos. 1675: Breve do Papa que louva Vieira e o isenta da Inquisição; regressa a Lisboa. 1679: Sai o primeiro volume dos *Sermões*. 1681: Volta à Baía. 1688: É nomeado Visitador Geral dos Jesuítas no Brasil. 1691: Resigna ao cargo por força da idade.

1697 – Morre na Baía, a 18 de Julho, com 89 anos.

Bibliografia

- BENTHO, Esdras Costa. *Hermenêutica Fácil e Descomplicada: como interpretar a Bíblia de maneira prática e eficaz*. Rio de Janeiro: CPAD, 2003.
- CIDADE, Hernâni e António Sérgio, *Padre António Vieira, Sermões*, Edição Sá da Costa, 1952.
- LOPES, Augustus Nicodemus, *A Bíblia e seus Intérpretes: Uma Breve História da Interpretação*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.
- MELLO, Evaldo Cabral de, *O Negócio do Brasil: Portugal, os Países Baixos e o Nordeste, 1641-1669*, 1998.

SCHOLZ, Vilson, *Princípios de Interpretação Bíblica: introdução à hermenêutica com ênfase em gêneros literários*. Canoas-RS: Ulbra, 2006.

SPENCER, Roy, *Mito ou Ciência*, Caleidoscópio, 2008.

STUART, Douglas; FEE, Gordon D., *Manual de Exegese Bíblica: Antigo e Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2008.

<http://www.bibliaonline.net>. Acedido em 18/05/2008 às 10h 25 m.

O PAPEL FORTE DE ANTÔNIO VIEIRA NO CONTEXTO DA CRISE DIPLOMÁTICA ENTRE PORTUGAL E HOLANDA PELA POSSE DO BRASIL

Ronaldo Vainfas

(Universidade Federal Fluminense/Rio de Janeiro)

Já é bem conhecida a importância de Antônio Vieira como embaixador de D. João IV desde os primeiros anos do Portugal restaurado, a exemplo de suas missões na França e sobretudo na Holanda, entre 1646 e 1648, como adjunto do embaixador Francisco de Souza Coutinho. João Lúcio de Azevedo, seu grande biógrafo, dedicou preciosas páginas ao que chamou de “Vieira político”. Um Antônio Vieira incansável na defesa da soberania de Portugal e da Coroa de D. João IV, desafiando, para tanto, adversários perigosos como a Inquisição (Azevedo, 2008). Quase sessenta anos depois, reencontramos o Vieira diplomata no grande livro de Luís Reis Torgal, que procura conciliar as utopias vieirianas com seus escritos políticos, como se fossem duas faces de um mesmo pensamento: o “imperialismo cristão” (Torgal, 1982). Entre João Lúcio e Torgal, a obra prima de Eduardo d’Oliveira França situa Vieira no campo do messianismo brigantino, contraponto e continuidade, a um só tempo, do sebastianismo. Este último seria sentimental enquanto o primeiro foi claramente político, embora condenado a ser uma espécie de neo-sebastianismo, após a morte de D. João IV (França, 1996).

Não seria o caso, aqui, de aprofundar as relações entre pensamento utópico e pensamento político vieiriano, embora a relação entre ambos seja forte. Limito-me a focalizar um momento instantâneo da acção de Vieira, em meio ao complicado processo de negociação entre Portugal e Holanda pela posse do Brasil. Uma negociação que se arrastava sem nenhum êxito para Portugal desde 1641, quando D. João IV enviou Tristão de Mendonça Furtado a fim de negociar as “pazes com a Holanda”. A

consequência mais imediata do tratado celebrado naquele ano foi desastrosa para os portugueses. Ignorando os termos do acordo, os holandeses conquistaram Angola e o Maranhão antes mesmo do rei cancelar o acordo. O impasse se prolongaria nos anos seguintes, não obstante os protestos veementes de Francisco de Andrade Leitão, sucessor de D. Tristão em Haia, e da atuação diplomática mais realista de Francisco de Souza Coutinho, sucessor de Andrade Leitão.

Foi esta, sem dúvida, a fase mais delicada das negociações, pois desde 1645 as elites pernambucas se haviam levantado contra a dominação holandesa, colhendo importante vitória na batalha do Monte das Tabocas, em Agosto daquele ano. Os diplomatas dos Estados Gerais ficaram em pé de guerra, literalmente, ameaçando declarar guerra a Portugal caso não fossem restituídos os domínios da Companhia das Índias reconquistadas pelos rebeldes. Antônio Vieira atuou nesta fase. Em 1647, apresentou ao Conselho Ultramarino o *Parecer sobre se restaurar Pernambuco e se comprar aos Holandeses*, opinião então dominante no círculo do rei, considerada a urgência de se manter a paz com a Holanda na Europa.

Mas 1648 foi o ano-chave na disputa diplomática luso-holandesa. A vitória dos rebeldes na primeira batalha de Guararapes, em Abril de 1648, estimulou a beligerância holandesa. A notícia só chegou a Haia em fins de Junho, mas logo se espalhou. Em Julho, Francisco de Sousa Coutinho recebeu dos comissários dos Estados Gerais exigências pesadíssimas. Entre outras, a restituição de todos os territórios que possuía a WIC em 1641, novas concessões na África e até a caução do morro de São Paulo, no litoral baiano; pesadas indenizações de guerra, incluindo o pagamento de mil caixas anuais de açúcar, branco e mascavado, pelo prazo de dez anos; pagamento das dívidas que os colonos tinham com a WIC e particulares flamengos; neutralização de uma faixa de dez léguas (60 km) na fronteira dos territórios holandeses, onde os portugueses não poderiam erigir fortificações.

O embaixador aquiesceu, aconselhado por Antônio Vieira, e resguardando o desejo pessoal de D. João IV, que preferia perder suas ricas possessões no Atlântico do que a Coroa, caso a Holanda declarasse guerra a Portugal, a começar pelo bloqueio do Tejo. O embaixador fez reparos pontuais às exigências holandesas, mas concordou com o essencial delas, em documento firmado em 19 de Agosto de 1648.

A repercussão deste acordo em Portugal foi extraordinária. Na corte instalou-se um clima de hostilidade desabrida entre duas facções rivais que se desqualificavam mutuamente. Os adeptos da paz com a Holanda, fosse qual fosse o preço, chamavam os beligerantes de “valentões”, que

por sua vez devolviam o insulto, chamando-os de traidores e vendidos aos holandeses. Sousa Coutinho e Antônio Vieira foram os alvos preferidos dos “valentões”, acusados de terem amolecido nas negociações de Haia enquanto a rebelião pernambucana avançava dia após dia. Entre os “valentões”, destacavam-se o bispo de Elvas, D. Manoel da Cunha, e o Procurador da Fazenda, Pedro Fernandes Monteiro, discretamente incentivados pela facção pro-espanhola da nobreza portuguesa, interessada em desestabilizar o reinado de D. João IV.

Enquanto negociava na Holanda, Francisco de Sousa Coutinho patrocinava uma série de panfletos sustentando sua posição, para o bem do rei e da soberania do reino. Seus adversários, por sua vez, divulgavam panfletos em que era tratado como “vendido aos holandeses”. Multiplicaram-se os panfletos de parte a parte e o próprio Antônio Vieira andou dizendo, nessa época, que “não há homem nesta terra que saiba escrever que não esteja compondo sobre a matéria”. Evaldo Cabral lembra que, ainda hoje, quem compulsa os códices seiscentistas nas bibliotecas e arquivos portugueses, “topa invariavelmente com manuscritos sobre as *pazes da Holanda*” (Mello, 2003).

Antônio Vieira regressou a Lisboa no final de 1648 e, logo em Novembro, veio a notícia de que Salvador Correia de Sá tinha reconquistado Luanda, restaurando o domínio português em ponto estratégico do tráfico negreiro. Em Fevereiro de 1649, os luso-brasileiros venceriam a segunda batalha dos Guararapes, reduzindo os holandeses a Olinda e Recife. A restauração pernambucana parecia ser questão de tempo. Isto fortaleceu muitíssimo a posição dos “valentões”, cuja melhor argumentação partiu do Procurador da Fazenda, Pedro Fernandes Monteiro. Refutando a prudência de Vieira, mesmo depois da restauração de Angola, defendeu a guerra total. Se os holandeses não queriam vender as capitâneas açucareiras do Brasil, “a guerra ultramarina era preferível às concessões territoriais”.

Antônio Vieira respondeu a Pedro Fernandes no célebre parecer conhecido como *Papel Forte*, escrito provavelmente no final de 1648. Foi este o grande documento da guerra de panfletos e pareceres sobre a guerra pernambucana que tomou conta de Portugal. Vieira foi chamado pelo rei para dar um ponto final nessa história, emitindo juízo definitivo sobre o que convinha fazer neste caso. Foi sobretudo este documento da lavra de Vieira que lhe valeu a fama de “entreguista”, ou seja, de ceder às pretensões holandesas ainda que à custa das capitâneas açucareiras do nordeste.

É o momento de comentar o famoso *Papel Forte*, peça-chave no chamado *negócio do Brasil*. Alcir Pécora, um dos maiores especialistas brasileiros na obra vieiriana, senão o maior, busca atenuar a posição de Vieira, lembrando que para ele “a entrega não precisaria ser definitiva: a ideia era retomar a região no futuro, tão logo o reino se encontrasse em situação econômica e militar menos frágil”. Pécora parece preocupar-se, neste ponto, em defender Vieira das acusações de “Judas do Brasil” ou “Judas de Portugal” que os adversários das “pazes com a Holanda” lhe lançaram. Chega mesmo a contrastar o “realismo verosímil” dos argumentos vieirianos com “o fantástico dos acontecimentos”, ou seja, a vitória da insurreição pernambucana alcançada em 1654 (Pécora, 1975, XVI).

É verdade que as razões expostas por Antônio Vieira para apressar a paz com a Holanda são, não apenas verosímeis, mas consistentes, considerada a conjuntura da época e o jogo de xadrez das relações internacionais em 1648. Menos aceitável, por outro lado, é inserir a insurreição pernambucana no domínio do “fantástico”. Trata-se de uma história que pode ser narrada, compreendida e explicada, inclusive quanto ao grau de imprevisibilidade não raro presente nos fatos históricos. Mais “fantástico” do que o sucesso da guerra pernambucana parece ser o argumento de que Vieira pensava a entrega das capitânias açucareiras à Holanda como algo provisório, pois seriam retomadas no futuro. Na verdade, Vieira só menciona esta possibilidade no final do *Papel forte*, e não se refere apenas às regiões do Brasil em causa, mas “a tudo o que tão injustamente possuem (os holandeses) em nossas conquistas”.

Esta *revanche* portuguesa anunciada por Vieira não pertence, de todo modo, ao projeto político exposto no *Papel Forte*, inserindo-se, antes, no seu pensamento profético, que reservava a Portugal o lugar de cabeça do *Quinto Império do Mundo*, sucessor dos impérios egípcio, assírio, persa e romano. Foi nesta época que, segundo João Lúcio de Azevedo, seu principal biógrafo, Vieira começou a escrever sua *História do Futuro* (somente publicada *post mortem*, em 1718). Uma paradoxal história do dever, marcado pelo providencialismo divino, que Vieira desenvolveria em 1659 na *Carta ao Bispo do Japão* ou *Esperanças de Portugal* e, a partir de 1669, na *Clavis Prophetarum*. Numa palavra, a recuperação das regiões ultramarinas que Vieira pretendia ceder à Holanda, em 1648, estava localizada num futuro incerto, futuro mítico (Azevedo, 2008: I, 193). É Vieira quem o diz ao mencionar que os territórios portugueses seriam unidos “com grande glória à coroa de vossa majestade, à qual, não por esta, senão por outra guerra, tem Deus guardado para possuir o império do mundo”. A completa e consumada vitória portuguesa se daria, portan-

to, numa guerra espiritual, não na guerra terrena com os holandeses que, para Vieira, estava condenada ao fracasso.

O *Papel Forte* de Vieira é texto eminentemente político e guiado pelas razões seculares do contexto histórico seiscentista.¹ Nele Vieira rebate cada um dos argumentos esgrimidos pelos “valentões”, a exemplo do Procurador da Fazenda Real, Pedro Monteiro Fernandes. O texto distribui a matéria em quatro pontos, correspondentes, cada qual, a uma grande questão envolvida no debate:

1. Vieira rebateu as críticas ao tratado negociado com os holandeses pelo embaixador Francisco de Sousa Coutinho e por ele mesmo;
2. Vieira criticou a posição contrária à restituição;
3. Vieira discutiu o que seria melhor para Portugal no caso de os holandeses insistirem na restituição, isto é, se Portugal deveria restituir ou fazer guerra contra os holandeses;
4. Vieira demonstrou a fragilidade de Portugal no caso de mover guerra contra os holandeses.

Não é o caso de detalhar o *Papel Forte*, nos limites deste artigo, senão de tentar resumir suas idéias-força e argumentos principais.

No primeiro ponto, dois aspectos merecem comentário. Quanto à crítica de que, cedendo Pernambuco e adjacências aos holandeses, Portugal estaria abandonando seus vassallos aos hereges, Vieira alega que nem por isso faltariam prelados e eclesiásticos católicos para zelar pelo alimento espiritual dos fiéis. Quanto à crítica de que a capitulação portuguesa interromperia o trabalho de propagação da fé entre os índios, Vieira replica que “já antes de lá irem os holandeses, não havia conversões nem propagações da fé por falta de gentios”. As aldeias da região, prossegue Vieira, eram de índios já cristãos e a maior parte deles tinha seguido Felipe Camarão no exílio baiano.

Vieira estava certo? Certíssimo no primeiro ponto, pois, como ele mesmo lembra, o acordo firmado na Paraíba, em 1634, tinha garantido liberdade de consciência e de culto para os portugueses que permanecessem nas conquistas holandesas. Foi mesmo admitida pelo Conselho Polí-

¹ Vieira, Antônio. “Papel que fez o Padre Antônio Vieira a favor da entrega de Pernambuco aos holandeses”. In: *Escritos históricos e políticos*. São Paulo, Martins Fontes, 1975.

tico do Recife, órgão máximo da WIC no Brasil, a presença de clérigos seculares e religiosos de diversas ordens, com exceção dos jesuítas. O célebre frei Manuel Calado do Salvador, autor de *O valeroso Lucideno* (1646), chegou a ser um dos interlocutores privilegiados, para não dizer amigo, de Maurício de Nassau.

O mesmo não se pode dizer do argumento vieiriano relacionado à missão. Antes de tudo porque havia numerosos grupos de gentios não catequizados, a exemplo das nações de *tapuias*, parte das quais aliadas dos holandeses na guerra pernambucana. Os índios *tarairius*, por exemplo, liderados pelo chefe Janduí, se destacaram entre os responsáveis pelo massacre de católicos perpetrado em Cunhaú e Uruacú, no Rio Grande do Norte.² Por outro lado, uma das características mais notáveis das guerras pernambucasas foi a cisão entre os potiguares: de um lado Felipe Camarão, de outro Pedro Poti, este último convertido ao calvinismo. A missão calvinista junto aos índios potiguares e tabajaras tinha avançado bastante no período holandês, em boa parte ancorada nos métodos da Companhia de Jesus. Um dos principais jesuítas da missão pernambucana, o padre Manoel de Moraes, foi o grande artífice desta tradução do jesuitismo para o calvinismo, ao se passar, a exemplo de Calabar, para o lado holandês no final de 1634. Foi Manoel de Moraes quem propôs o *Plano para o bom governo dos índios* ao conselho diretor da WIC, em Amsterdão, em grande parte adotado pela Igreja Reformada em Pernambuco.³

Antônio Vieira não poderia ignorar esses fatos (alguns deles, ao menos), sobretudo porque as consequências da conquista holandesa no tocante à religiosidade indígena foi matéria de vasta correspondência jesuítica contida no *Codice Brasile* depositado nos arquivos do Vaticano. De todo modo, se Vieira estava mal informado sobre o assunto, não tardaria a inteirar-se do problema como visitador da Companhia de Jesus nas partes do norte, nos anos 1650-1660. Chegaria a chamar a serra de Ibiapaba, no Ceará, de “a Genebra dos sertões”, tamanha era a aparente obstinação calvinista dos índios tabajaras ali estabelecidos.

² Boogaart, Erns van den. “Infernal Allies: the Dutch West India Company and the Tarairiu – 1631-1654”. In: J. M. Siegen et al (orgs). *A Humanist Prince in Europe and Brazil*. The Hague, The Government Publishing Office, 1979, pp. 519-538

³ Vainfas, Ronaldo. *Traição: um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição*. São Paulo, Companhia das Letras, 2008.

Ainda na defesa do tratado, Vieira considerava que os insurretos se haviam rebelado por conta própria, sem consultar o monarca, de sorte que D. João IV não tinha nenhuma obrigação de socorrer os rebeldes. Ao argumento de que os rebeldes lutavam para erradicar a heresia da terra, Vieira replicou de modo implacável: os principais que moveram a guerra o fizeram “porque tinham tomado muito dinheiro aos holandeses e não puderam ou não o quiseram pagar”. Não resta dúvida de que Vieira estava coberto de razão nesse ponto. A insurreição pernambucana era, em grande medida, uma rebelião de devedores inadimplentes, embora adornada com o título de “guerra da liberdade divina”.

Na mesma linha de argumentação, Vieira condenou os pernambucanos por terem aberto nova frente de batalha, enquanto os portugueses já sofriam o suficiente para sustentar a guerra contra a Espanha. E, radicalizando sua oposição à revolta, desqualificou a tese de que holandeses deveriam restituir Pernambuco porque somente a tinham conquistado quando Portugal era dominado pela Espanha, inimigo comum de lusos e flamengos. Chegou mesmo a questionar o direito português àquelas capitanias unicamente com base na antiga concessão do papa (ratificada pelo Tratado de Tordesilhas). Adotando posição totalmente pragmática, afirmou sem rodeios que “o que dá ou tira os reinos do mundo é o direito das armas, cujas leis ou privilégios são mais largos; e segundo este direito costumam capitular os príncipes quando um deles é menos poderoso”. Com fina ironia, Vieira considerou que alegar a antiga concessão do papa ou as circunstâncias da dominação filipina sobre Portugal para deslegitimar o direito holandês a Pernambuco é razão boa para ser julgada “na casa de suplicação ou nos nossos confessionários”. Vieira parecia convencido, a essa altura, de que os holandeses tinham mesmo algum direito às capitanias conquistadas no Brasil e que o melhor seria reconhecê-lo.

Por outro lado, Vieira insistiu no fato de que “o levantamento da terra” tinha destruído boa parte da economia pernambucana, arruinado lavouras e engenhos. Se, antes da revolta, Pernambuco e demais capitanias da WIC produziam cerca de 1/3 das riquezas do Brasil, embora ocupasse território não superior a 10% do território colonial, depois dela tudo se tinha reduzido à metade. Não seria grande dano ceder território tão arruinado aos flamengos, pensava Vieira, além de que, em pouco tempo, não haveria mais recursos ou mantimentos para sustentar a guerra no Brasil. O melhor era ceder, como o fizera o próprio Vieira no tratado acordado em Haia. Tudo o que se gastasse com indenizações e concessões aos holandeses, inclusive no tráfico de escravos angolanos, seria pouco em relação aos benefícios de que o reino poderia desfrutar. Benefícios políti-

cos, com a paz perpétua. Benefícios econômicos, com o estreitamento dos vínculos comerciais entre os dois países.

No segundo ponto do *Papel Forte*, dedicado a contraditar os meios utilizados pelos “valentões” para inviabilizar a restituição de Pernambuco, Vieira pôs em dúvida o pretexto de que os moradores de Pernambuco se recusavam a consentir nela, bem como o presumido perigo dos pernambucanos buscarem o apoio de outro príncipe na falta de socorro português. Tudo isso, segundo Vieira, não passava de falácia irresponsável. Também era inviável, nessa altura, tentar comprar Pernambuco “por três ou quatro milhões de cruzados”, simplesmente porque os holandeses não admitiam mais fazer negócio com os portugueses em matéria territorial. Não confiavam na capacidade portuguesa de honrar a dívida. Não queriam perder as capitânicas onde haviam investido tantos recursos. Não queriam ver manchada sua reputação internacional com tamanho vexame. A crise tinha chegado a tal ponto, segundo Vieira, que a única saída era aceitar o *ultimatum* holandês.

Isto posto, Vieira não teve dúvida em recomendar a restituição, ao invés da guerra, ao dissertar sobre o terceiro ponto de seu *Papel Forte*. Considerou que a WIC ainda era muito mais poderosa do que imaginavam os defensores da guerra e, se Portugal insistisse na teimosia, os estados holandeses se aliariam à companhia para arrasar Portugal e conquistar o Brasil inteiro. Facilmente os holandeses fariam duas Armadas, uma para atacar a costa portuguesa, outra para tomar o Rio de Janeiro e a Bahia. É verdade que Vieira subestimava em demasia a capacidade de resistência dos luso-brasileiros e superestimava o poderio holandês. Parecia esquecer-se da resistência baiana em 1625, na célebre *Jornada dos Vassalos*, ou do fracasso da expedição contra a mesma Bahia, em 1638, ordenada por Maurício de Nassau. A Bahia tinha sempre resistido aos ataques holandeses. O Maranhão havia expulsado os holandeses em 1642. E, no mesmo ano de 1648, a vitória dos pernambucanos na batalha dos Guararapes, que seria confirmada em Fevereiro do ano seguinte, praticamente encurralava os holandeses no Recife e em Olinda.

António Vieira, no entanto, não estava minimamente interessado em valorizar vitórias de uma guerra que condenava. Temia, sim, pela sorte de Portugal, exclusivamente empenhado em preservar a Coroa de D. João IV. Seu grande receio era perder a guerra contra a Espanha, de resultado muito incerto nessa altura, no caso do reino ser obrigado a enfrentar uma guerra marítima contra a Holanda. Utilizando sua brilhante retórica, Vieira afirmou:

O maior reino que tem hoje a Europa, mais rico e mais poderoso, mais unido e menos exposto a seus inimigos, é o de França; o menos rico, o menos poderoso e o mais dividido e mais exposto é o nosso; e é coisa muito para maravilhar que se não atreva França com Castela e Holanda, e que nos atrevamos nós.⁴

No quarto e último ponto, Vieira se dedicou a enumerar a fragilidade militar de Portugal, comentando detalhadamente as condições da Armada e o estado de 87 praças e fortalezas no Brasil, África e Ásia. Descontado o exagero derrotista, Vieira traçou excelente retrato da precariedade defensiva do império português. Neste particular, Vieira não se esqueceu das derrotas, como a da Armada do Conde da Torre, entre outros desastres militares.

O parecer final que deu ao rei foi mesmo, portanto, favorável à entrega de Pernambuco, Paraíba, Itamaracá e Rio Grande do Norte aos holandeses, sem contar o Sergipe, exceto uma terça parte dele, que recomendava ser comprada por dinheiro. Além disso, que fossem pagas as dívidas que os moradores tinham contraído junto à WIC, assegurando ser possível renegociá-las em prazos mais largos ou com pagamentos em açúcar. Vieira também aconselhava a ceder no caso angolano, facilitando o tráfico de escravos para Pernambuco e admitindo que os holandeses erigissem fortaleza em Angola. Também os súditos do Príncipe de Orange presos pelo Santo Ofício deveriam ser libertados, se os houvesse, como exigiam os Estados Gerais.⁵

Os partidários da guerra total tinham razão, portanto, em acusar Vieira de “entreguista”, pois ele assumiu posição claríssima nesse sentido. Mas é preciso deixar de lado os juízos de valor relacionados a esta polêmica das “pazes com a Holanda”. Entre 1648 e inícios de 1649, era imprevisível o resultado, não só da guerra contra a Espanha, como da própria guerra pernambucana contra os holandeses. Na península, somente na altura de 1657-1659 é que a balança pendeu para o lado português, dez anos depois, portanto, do *Papel Forte*. Vieira tinha razões de sobra para temer, nem tanto a Holanda, mas uma possível restauração filipina em

⁴ Vieira, Antônio. “Papel Forte...”, 371.

⁵ De facto, alguns judeus portugueses vindos de Amesterdão, estantes para o Brasil foram entregues à Inquisição pelo bispo da Bahia em 1644 e 1645. O mais célebre deles foi o jovem Isaque de Castro, queimado em auto-de-fé realizado em Dezembro de 1648. Ver Elias Lipiner, *Isaque de Castro: o mancebo que veio preso do Brasil*. Recife, Massangana, 1992.

Portugal. Por outro lado, os “valentões” eram mesmo precipitados ao julgarem, ainda em 1647, que a vitória pernambucana eram favas contadas, além de subestimarem o dano que causaria para o reino um bloqueio do Tejo, por exemplo, como ameaçavam os holandeses.

Mas tanto Vieira subestimava a capacidade militar dos portugueses e luso-brasileiros como os “valentões” depreciavam a dos holandeses. Por conseguinte, Vieira superdimensionava o poder militar holandês, enquanto os “valentões” consideravam Portugal, e sobretudo Pernambuco, imbatíveis. Tudo não passou de exagero, de parte a parte, numa disputa eminentemente política, envolvendo razões de Estado, interesses econômicos e luta por espaço político no Portugal restaurado. Na verdade, a vitória pernambucana em 1654 foi favorecida pela guerra anglo-holandesa de 1652. Foi a Holanda que, obrigada a combater em duas frentes, descuidou do reforço necessário para a defesa de Recife e Olinda. Por outro lado, a vitória portuguesa na guerra de restauração seria inviável não fosse a decadência econômica e militar espanhola, acentuadíssima na segunda metade do século XVII. O próprio sucesso da aclamação de D. João IV em 1640 se beneficiou muito da revolta da Catalunha, no mesmo ano, que absorveu a maior parte do esforço de guerra castelhano.

Vieira recomendava, por prudência, a restituição de Pernambuco e mais capitanias da WIC aos holandeses. Nem por isso descuidava do império ultramarino português. Antecipando processos que ganhariam alguma concretude no século XVIII, sugeriu, no seu *Papel Forte*, uma concentração de investimentos em homens e recursos na Bahia e no Rio de Janeiro, ressaltando muito o papel desse último.

Os moradores de Pernambuco, escreveu Vieira:

... passando à Bahia ou ao Rio de Janeiro, como levam os escravos consigo, que é o principal cabedal do Brasil, a qualquer parte que chegarem começarão logo a lavrar e fazer fazenda, a qual lograrão toda inteira sem os trabalhos e sobressaltos da guerra....⁶

Vale lembrar que quase um século depois, seria D. Luís da Cunha, mentor do projeto pombalino, a dizer que o Rio de Janeiro estava vocacionado para assumir a cabeça do império português.⁷

⁶ Vieira, António. “Papel forte...”, 343.

⁷ Nas *Instruções Inéditas a Marco António de Azevedo Coutinho*, D. Luís da Cunha afirmou que por ser “florentíssimo e bem povoado aquele imenso continente do Brasil”, deveria o rei de Portugal tomar o título de “imperador do Ocidente” indo ali

O *Papel Forte* de Vieira não deve ser visto, portanto, apenas como um documento de capitulação face ao *ultimatum* holandês, nem tampouco como prova de suposta traição do jesuíta aos interesses coloniais de Portugal. Nem se deve confundir, a meu ver, sua defesa do que restava do império colonial com sua grandiosa utopia, na qual Portugal estaria destinado a ser o mais poderoso “reino deste mundo”. O *Papel Forte* pertence ao domínio da política; a *História do Futuro* ao domínio da profecia e da religião. Vieira, apesar dele mesmo, sabia separar as duas esferas. Seu *Papel Forte*, pragmático e sensível ao jogo diplomático, tencionava defender, a um só tempo, a soberania do reino e o império colonial português. Não o “Quinto império” das *Esperanças de Portugal*, mas o império possível, mutilado, apequenado. Vieira tinha plena consciência de que, ao menos no seu tempo, Portugal já não mais era o poderoso Portugal dos descobrimentos, senão uma potência de segunda ou terceira categoria no cenário europeu. O futuro, diria Vieira, o futuro a Deus pertence.

Bibliografia:

- AZEVEDO, João Lúcio (2008). *História de António Vieira*. São Paulo, Alameda, 2 volumes (1918).
- BOOGAART, Erns van den (1979). “Infernal Allies: the Dutch West India Company and the Tarairiu – 1631-1654”. In: Siegen, J. M. et al (orgs). *A Humanist Prince in Europe and Brazil*. The Hague, The Government Publishing Office, 519-538.
- FRANÇA, Eduardo d’Oliveira (1996). *Portugal na Época da Restauração*. São Paulo, Hucitec (1951).
- LIPINER, Elias (1992). *Isaque de Castro: o mancebo que veio preso do Brasil*. Recife, Massangana.
- MELLO, Evaldo Cabral de (2003). *O Negócio do Brasil: Portugal, os Países Baixos e o Nordeste, 1641-1669*. 3ª edição revista. Rio de Janeiro, Topbooks.
- TORGAL, Luís Reis (1982). *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*. Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade, 2 volumes.
- VAINFAS, Ronaldo (2008). *Traição: um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição*. São Paulo, Companhia das Letras.

estabelecer-se. E, disse mais, que “o lugar mais próprio para sua residência seria a cidade do Rio de Janeiro que, em pouco tempo viria a ser mais opulenta que a de Lisboa”.

VIEIRA, António (1975). “Papel que fez o Padre António Vieira a favor da entrega de Pernambuco aos holandeses”. In: *Escritos Históricos e Políticos*. Organização e prefácio de Alcir Pécora. São Paulo, Martins Fontes.

Vieira e as Sociedades Indígenas

O PADRE ANTÓNIO VIEIRA E A CONVERSÃO DO GENTIO

Ana Maria de Azevedo

(Escola Artística António Arroio/Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa)

(...) São pois os ditos índios, aqueles que vivendo livres, e senhores naturais das suas terras, foram arrancados delas por suma violência e tirania, e trazidos em ferros...

Vieira, Bahia, 1694.¹

São estas algumas das palavras do voto que o Padre António Vieira emitiu, em 1694, já em idade avançada, sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo acerca da administração dos Índios, depois de haver notícia da descoberta de ouro em Itaberaba, que desejavam utilizá-los como mão-de-obra escrava.

É esse espírito humanista que vai estar presente na vida de António Vieira e na sua luta pela conversão, protecção e defesa dos índios, que transparece nos seus textos e que procurarei abordar nesta comunicação. Questão problemática para a qual espero trazer um pequeno contributo, pois não é fácil abordar, em poucos minutos, a acção em prol dos índios de uma figura como este inaciano.

Seguindo o exemplo dos seus antecessores, de quem mostra conhecer os textos e obras, como Manuel da Nóbrega, José de Anchieta, Luís da Grã e Fernão Cardim, António Vieira evidencia respeito pelo “outro”,

¹ António Vieira, «Voto do Padre António Vieira sobre as dúvidas que têm os moradores de São Paulo acerca da administração dos Índios», in *Escritos Históricos e Políticos*, organização e prefácio de Alcir Pécora, São Paulo, Martins Fontes, 1995, pp. 429-444.

aceita-o com os seus hábitos e, aprendendo a sua língua, procura comunicar com eles, entendê-los no seu próprio meio.

No entanto, naturalmente, a situação não é a mesma. Mais de um século medeia entre a chegada dos primeiros membros da Companhia de Jesus, em 1549, acompanhando o 1º Governador-Geral Tomé de Sousa e a actuação de Vieira. As estratégias de missão, adoptadas pela Companhia no Brasil, sofreram sucessivas reformulações no sentido de as adaptar às características das sociedades ameríndias das florestas tropical e equatorial e, consequentemente, de lhes conferir crescente eficácia. Como afirma Jorge Couto, à “conversão pelo amor”, dos primeiros tempos, que procurava divulgar a mensagem cristã sem interferir significativamente nos padrões de vida, de organização social e económica das sociedades indígenas, vai, depois de verificarem que esses grupos tribais ameríndios mantinham a errância, o semi-sedentarismo, a poligamia e sobretudo a prática da antropofagia, implementar-se o «suave jugo de Cristo», ou seja, recorrer às autoridades civis para forçar essas comunidades a adoptar as normas de conduta que os religiosos preconizavam.² Assim os índios seriam compelidos a fixar-se, com carácter permanente num local, de modo a viabilizar o trabalho de evangelização. Os *pajés* deviam ser banidos e oficialmente proibidas as práticas da antropofagia e da poligamia.

Para alcançar os seus objectivos os Inacianos perceberam que deviam dominar as línguas indígenas – tupi-guarani – e viver no meio deles. Com a criação dos aldeamentos, principalmente no Estado do Maranhão e Grão-Pará, os missionários concentravam o poder espiritual e o temporal criando muitos conflitos com o poder instituído pelos colonos e outras congregações religiosas.

Assim o Padre António Vieira viveu nas suas aldeias, as tabas, percorreu os seus trilhos, partilhou as suas canoas, comeu dos seus alimentos, bebeu possivelmente o seu cauim. Com eles aprendeu a sua língua e os seus cantares. Adaptou-os a letras em formas de louvor a Deus. Aceitando-os como eram, procurava entendê-los e trazê-los para o Cristianismo. Descreveu os seus hábitos e costumes, as suas técnicas de caça e pesca, a aplicação da agricultura de coivara e a transformação da mandioca como o seu principal alimento. Mas não ficou pelas descrições do ameríndio. Descreveu igualmente, tal como o seu mestre, Fernão Cardim e outros contemporâneos, a fauna e a flora das regiões por onde passava.

² Jorge Couto, *A América Portuguesa nas Coleções da Biblioteca Nacional de Portugal e da Biblioteca da Ajuda*, Lisboa, BNP, 2008, p. 74.

Mostrando conhecimentos etnográficos e, principalmente, um enorme poder de observação e de aceitação do “outro”, descreveu as relações entre esses povos e entre os ameríndios e os colonos.

Um respeito que Vieira, utilizando as suas principais armas, a escrita e a oratória, mencionou nos seus escritos políticos e nos Sermões ao longo da sua longa vida que atravessou o século XVII. No *Voto do Padre António Vieira sobre as dúvidas que têm os moradores de São Paulo acerca da administração dos Índios*, redigido na Bahia em 1694, com que iniciámos a nossa comunicação, afirmou:

Para falar com o fundamento e clareza que convém, em matéria tão importante como os da consciência, e tão delicada como da liberdade, é necessário primeiro que tudo supor que índios são estes de que se trata, e que índios não são.

São pois os ditos índios, aqueles que vivendo livres, e senhores naturais das suas terras, foram arrancados delas por suma violência e tirania, e trazidos em ferros, com a crueldade que o mundo sabe, morrendo natural e violentamente muitos nos caminhos de muitas léguas até chegarem às terras de São Paulo, onde os moradores delas (...) ou os vendiam, ou se serviam deles como escravos. Esta é a injustiça, esta a miséria, este o estado presente, e isto o que são os índios de São Paulo.

O que não são, sem embargo de tudo isto, é que não são escravos, nem ainda vassalos. Escravos não, porque não são tomados em guerra justa; e vassalos também não, porque assim como o espanhol e o genovês cativo em Argel é contudo vassalo do seu rei e da sua república, assim o não deixa de ser o índio, posto que forçado e cativo, como membro que é do corpo e cabeça política da sua nação, importando igualmente para a soberania da liberdade tanto a coroa de penas como a de ouro e tanto o arco como o ceptro...

Foi este um dos principais objectivos de Vieira, digamos mesmo uma das suas cruzadas: a conversão do gentio e a sua protecção e defesa. Não deixando de lado o seu fervor religioso que se tornou maior quando desembarcou em Janeiro de 1653, em São Luís do Maranhão, como Superior das missões jesuíticas do Maranhão e Pará, aliás expressa nas suas palavras logo à chegada: «Se a alegria de entrar no Céu tem na terra comparação, foi esta». E, em carta ao príncipe D. Teodósio³, dias após a chegada afirma

³ Príncipe herdeiro de Portugal, filho de D. João e D. Luísa de Gusmão.

mesmo: «Eu agora começo a ser religioso (...) e espero na bondade divina que (...) acertarei a ser verdadeiro padre da Companhia».

De facto, entre 1652 e 1661, o Padre António Vieira desempenha um papel cada vez mais predominante na sociedade maranhense, pois procura apropriar-se do controlo da população ameríndia. O projecto de Vieira consistia sobretudo em deixar os índios no interior das terras, conservá-los afastados das populações europeias, mantendo-os sob o controlo exclusivo dos jesuítas. Nos seus Sermões, como no sermão do *1º Domingo da Quaresma*, pregado em São Luís do Maranhão, em 1653, clamava pela liberdade dos índios:

Sabeis cristãos, nobreza e povo do Maranhão, qual é o jejum que quer Deus de vós nesta Quaresma? Que solteis as ataduras da injustiça, e que deixeis ir livres os que tendes cativos e oprimidos.

Assentava esta liberdade na existência de três tipos de situações dos índios: a dos que serviam os colonos, dos que viviam em aldeamentos e a dos que vagueavam pelo sertão. Assim, dentre os índios escravos, aqueles que quisessem continuar a servir os seus senhores podiam fazê-lo e «os outros serão obrigados a ir viver nas aldeias de El-Rei», nas suas palavras. Por sua vez, aqueles que entre os índios estavam prisioneiros e “em cordas”, o *mussurana*, para serem comidos, segundo os rituais antropofágicos, e eram trazidos pelas *entradas* no sertão, a esses era-lhes comutada essa crueldade em perpétuo cativo, o mesmo acontecendo aos que, sem violência, eram vendidos como escravos por resultarem prisioneiros em guerra justa.

No ano seguinte, em 1654, escreve uma *Carta ao Padre Provincial de Brasil*⁴ informando-o sobre as condições desastrosas em que estavam sendo realizadas as entradas e os resgates dos indígenas. Sentindo que a “luta” tem que ser travada no Reino, parte para Lisboa em busca de medidas que assegurassem o fim do cativo indígena e as prerrogativas dos Jesuítas na condução dos negócios dos índios no poder temporal e espiritual.

⁴ Carta dirigida ao Padre Provincial Francisco Gonçalves, iniciada ao 5 de Outubro de 1653 e terminada, possivelmente, em Janeiro de 1654. A carta não tem final, nem data, segundo João Lúcio de Azevedo, ela teria sido escrita “pelo menos em parte, durante a viagem e fechada talvez no Pará, onde Vieira se encontrava de volta ainda em Janeiro”, de 1654, in *Cartas*, 1º vol., p. 383.

As suas diligências e a sua influência junto do monarca D. João IV conseguiram que fosse publicado um diploma régio, em 9 de Abril de 1655, que obrigava, apresentando aqui de uma forma sucinta: à suspensão de resgates, ou seja, dos cativeiros; à proibição de toda a guerra ofensiva dos selvagens, sem ordem régia; ao governo dos índios pelos chefes das próprias tabas, os *morubixabas*, ou principais, sob a superintendência dos párocos e a indicação pelos missionários do *cabo* que devia comandar a força militar, quando houvesse *entradas*, que passam a ser designadas por *missões* dado o seu desígnio. O aspecto mais importante desta lei é o monopólio que concedeu aos Jesuítas em detrimento de todas as outras ordens religiosas presentes no Maranhão, como os franciscanos e carmelitas.

A presença de Vieira no Maranhão durou cerca de nove anos. São nove anos de vida ardente, incessante de actividades, catequizando indígenas ou animando e dirigindo catequistas, criando aldeias com novos núcleos de índios catequizados. Lançaram-se doze expedições missionárias, criaram-se dezassete novas aldeias do Ceará ao Xingú. Para oeste os jesuítas subiram o rio Negro em direcção ao Peru. Para Leste atingiram o Ceará e, para Sul, através do rio Tocantins, os padres esperaram ir ao encontro dos padres de São Paulo e aos redutos do Paraguai. Vieira percorreu seiscentas léguas, ora a pé, ora embarcado, não havendo rio, baía, costa e sertão que não percorresse; compôs formulários e catecismos em sete línguas diferentes com o português ao lado; pacificou e converteu inúmeros gentios. No ano de 1659, percorreu o Baixo Amazonas até ao rio Tapajós e no ano seguinte visitou a Serra do Ibiapaba, no Ceará,⁵ de cuja viagem redigiu uma Relação onde descreve minuciosamente as peripécias da viagem e os costumes dos índios.

A estas viagens e à heroicidade dos padres jesuítas, Vieira não deixa de mencionar e elogiar no *Sermão da Sexagésima*⁶, proferido em 1655, na Capela Real, aquando da sua vinda ao Reino, numa viagem relâmpago, numa tentativa de conseguir providências governativas que lhe facilitassem a defesa dos Índios:

Tudo isto padeceram os semeadores evangélicos da missão do Maranhão, de doze anos a esta parte. Houve missionários afogados,

⁵ Veja-se a obra *La Mission d'Ibiapaba. Le père António Vieira et le droit des Indiens*, étude, traduction et notes de João Viegas, préface de Eduardo Lourenço, Paris, Éditions Chadeigne / Éditions Unesco, 1998.

⁶ Cf. António Vieira, *Sermões*, prefácio e notas de António Sérgio e Hernâni Cidade, 2ª ed., Lisboa, Sá da Costa, 1996-1997, vol III, pp. 231-268.

porque uns se afogaram na boca do grande rio das Amazonas; houve missionários comidos, porque a outros comeram os bárbaros na ilha de Aroãs; houve missionários mirrados, porque tais tomaram os da jornada de Tocantins, mirrados da fome e da doença, onde tal houve que, andando vinte e dois dias nas brenhas, matou somente a sede com o orvalho que lambia das folhas (...).

Além das viagens, são nove anos de jogos políticos, de interesses e de conflitos com os colonos e o poder civil. Vieira tentou conquistar o poder em favor dos missionários jesuítas. O estado do Maranhão recentemente fundado em 1621, após a conquista de São Luís aos Franceses, na derrocada do sonho da França Equinocial, tinha-se desenvolvido muito lentamente e com o apoio do “ouro vermelho”, como Vieira mostrava que os índios eram considerados pelos colonos. Bem que faz lembrar a expressão de Vieira ao considerar, noutro exemplo, que os escravos negros eram peças da “máquina infernal” que eram os engenhos de açúcar:

(...) e que cousa há na confusão deste mundo mais semelhante ao Inferno, que qualquer destes vossos engenhos, e tanto mais quanto de maior fábrica?⁷.

Noutro texto intitulado *Parecer sobre a conversão e governo dos índios e gentios feito pelo Padre António Vieira a instância do Doutor Pedro Fernandes Monteiro* (secretário do rei D. João IV), redigido em 1655, Vieira faz a defesa cerrada de que os gentios devem ser respeitados na sua dignidade, como homens que são, portanto capazes de serem educados, logo convertidos. Para ele, a conversão dos Índios passaria mais pela alteração de certos comportamentos, como a poligamia e, principalmente a antropofagia que se evidenciava difícil de eliminar já que se integrava num complexo de guerra-vingança-antropofagia, a par do consumo exagerado do cauim e da errância, do que pelas suas crenças. Num dos seus Sermões, Vieira defende a educação do “índio bárbaro”, que por vezes o exaspera, mas que o faz dizer no «Sermão do Espírito Santo», pregado na Igreja da Companhia de Jesus, na Cidade de São Luís do Maranhão, em ocasião da partida de uma grande missão, desses religiosos, ao Rio das Amazonas, em Junho de 1657:

Concedo-vos que esse índio bárbaro e rude seja uma pedra; vede o que faz de uma pedra a arte. Arranca o estatuário uma pedra dessas

⁷ Cf. António Vieira, *Sermão 14º*, VIII

montanhas, tosca, bruta, dura, informe; e, depois que desbastou o mais grosso, toma o maço e o cinzel na mão e começa a formar um homem... e fica um homem perfeito...⁸

Nesse sentido, e de forma a conseguir essa conversão desde tenra idade e, seguindo o mesmo hábito dos seus precursores, Vieira defendia a junção nas escolas e aldeias dos meninos índios, os *curumins* com os jovens órfãos que chegavam do Reino. Com paciência e tenacidade era-lhes ensinado a ler e escrever, a cantar e tocar, fabricando até os próprios instrumentos musicais, e a orar em tupi e em português.

Assim a miscigenação ia-se fazendo desde tenra idade, consolidando-se ao longo dos anos. Escola e catequese caminhavam a par. A Escola ocorre como subsidiária da evangelização. E, com esta medida, os Jesuítas, e neste caso o Padre António Vieira, mostram preocupar-se também com a educação dos colonos, de forma a conseguir despertar em todos um espírito de tolerância, de compreensão. Prática pedagógica daquilo que chamamos hoje “diversidade cultural” e “respeito pelo outro”.⁹

Esta acção transcultural que transparece da actuação dos Jesuítas no território brasílico, nos dois séculos da sua presença, é reforçada por Gilberto Freyre, quando salienta que as instituições escolares dos Jesuítas no Brasil se processaram numa «reciprocidade cultural entre filhos da terra e meninos do reino (...) uma amálgama de tradições indígenas com as europeias».

Se de imediato as propostas de Vieira tiveram aceitação, com o passar dos anos, a reacção contrária foi evidente e, em 1661, o episódio missionário da vida de Vieira e a sua estada no Maranhão termina de forma violenta. Tendo-se oposto à requisição que a Câmara do Pará lhe faz, destinada a “entradas” ao sertão para fazer escravos, provoca um levantamento dos colonos e a sua prisão na Igreja de São João Baptista e o envio sob custódia para o Maranhão e daí é embarcado para Lisboa, juntamente com alguns dos seus companheiros.

No entanto, o *Regulamento de 1658* manteve-se em vigor até à expulsão da Companhia, da Amazônia e restantes regiões do Brasil, pelo Marquês de Pombal, em 1759.

⁸ Vieira, António, «Sermão do Espírito Santo», in *op. cit.*, p. tomo XV, p. 424.

⁹ Veja-se sobre este assunto Maria Manuela Lopes Cardoso, *António Vieira Pioneiro e Paradigma de Interculturalidade*, Lisboa, Chaves Ferreira Publicações S.A., 2001.

O próprio Padre António Vieira pede para ir morrer no Maranhão e, apesar de negado o desejo, vai para a cidade do Salvador da Bahia, em 1681, com o título de Visitador do Brasil e Maranhão, e onde, de novo, se vai esforçar para pôr em prática o seu conceito de missão. Em 1690 promove a Missão entre os índios Cariris da Bahia, suportando as despesas com o lucro da venda dos seus livros.

Ainda em 1694, aos oitenta e seis anos de idade, vota negativamente em relação à demanda dos paulistas para adoptar o sistema de repartimentos nas minas de ouro baianas que esperavam fazer jorrar em pouco tempo. Reafirma mesmo a ideia de que o índio é membro do corpo político de sua nação e que a “coroa de penas”, o “toucado”, ostentado pelos *morubixabas*, os principais, valia tanto para a soberania de seu povo quanto a de ouro, entre os europeus. Assim os índios aprisionados pelos paulistas não estavam legitimamente sob o seu domínio, mas, ao contrário, à custa da agressão ao direito legítimo que tinham à liberdade natural.

Vem a propósito a opinião do historiador britânico Charles Boxer que, falando de Vieira, afirma:

O mais famoso paladino da liberdade dos Ameríndios foi o célebre Padre António Vieira, que passou grande parte da sua longa vida, batalhando e interpelando em favor dos escravos, quer como missionário, no Pará e Maranhão, quer como advogado em Roma e Lisboa.¹⁰

Mas será que o Padre António Vieira lutou pela “liberdade” dos índios? Na verdade, na nossa opinião, o que esta figura emblemática da Companhia de Jesus procurou, sem dúvida, foi lutar pela sua conversão, pela sua protecção e defesa. Liberdade tinham os índios no seu sertão! A sua liberdade natural devia ser encarada em vários aspectos: liberdade de movimento, direito de receber o fruto do seu trabalho, direito de se casarem, direitos políticos.

De todo este itinerário uma conclusão se impõe: a luta de Vieira pela conversão e defesa dos índios, primeiro na Bahia e depois no Maranhão, ficou sempre ligada aos seus sermões, cartas e outros textos e, sobretudo através deles, deixou marca indelével na memória colectiva, como uma das mais combativas defesas da liberdade e dos direitos do homem.

¹⁰ Cf. Charles Boxer, *Relações Raciais no Império Colonial Português, 1415-1825*, ed. Afrontamento, Porto, 1988, p. 93.

VIEIRA E ÁFRICA

Carlos José Almeida

(Instituto de Investigação Científica Tropical)

Propor, como ponto de partida de uma comunicação, a interrogação em torno da imagem dos africanos na prosa do Padre António Vieira, o tão celebrado apóstolo dos índios, é, na aparência, um projecto temerário. Com excepção da arribada de cerca de seis dias na ilha de Santiago de Cabo Verde, na viagem de ida para o Maranhão, em Dezembro de 1652, o padre António Vieira nunca esteve em África. Mesmo aí a sua presença limitou-se ao circuito entre a cidade da Praia e a Ribeira Grande. As inflamadas cartas dirigidas ao Padre Provincial e à Coroa, apelando ao regresso da Companhia de Jesus a Cabo Verde, e nas quais exalta as qualidades das gentes que ali viviam, são, sobretudo, o reflexo da recepção calorosa de que são alvo os missionários jesuítas que demandavam o Maranhão, por parte dos moradores locais, e não derivam de uma experiência directa de contacto com as populações do interior de Santiago, menos ainda com os “milhões de gentios” que dizia haverem na costa, disponíveis para receber a fé católica (Brásio, 1973: 726-734; Gonçalves, 1996, Santos, 1995).¹ Dez anos antes, a Companhia de Jesus abandonara Cabo

¹ Sobre a passagem de Vieira por Cabo Verde e os apelos que dirige para o Reino, em favor do socorro espiritual daquela população, veja-se “Carta do Padre António Vieira ao Príncipe D. Teodósio (25.12.1652)”, in MMA, II Série, vol. VI, Doc. n.º 10, pp. 21-23, “Carta do Padre António Vieira ao Padre André Fernandes (25.12.1652)”, in Padre António Brásio, *Monumenta Missionaria Africana*, II Série, Academia Portuguesa de História, Lisboa, vol. VI, Doc. n.º 11, pp. 24-26, e “Carta do Padre António Vieira ao Padre Provincial do Brasil (25.5.1653)”, in *Idem*, vol. VI, Doc. n.º 12, pp. 27-30. De ora em diante esta obra será referenciada pelas iniciais MMA. Entretanto, ao mesmo tempo que apelava ao regresso dos jesuítas a Cabo Verde, Vieira – talvez informado das resistências que dentro da ordem se levantara-

Verde, e essa decisão acentuara, mais ainda, a crescente marginalização das ilhas em relação aos circuitos políticos e comerciais do império, deixando entregues à sua sorte os interesses de um grupo social crioulo prisioneiro da sua insularidade. Os mesmos moradores que, num contexto de crise como aquele que se viveu em Cabo Verde durante a primeira metade do séc. XVII, moveram uma forte contestação à acção da Companhia nas ilhas, empenhavam-se agora em procurar o seu regresso, e a visita inopinada daqueles religiosos oferecia um óptimo ensejo para veicular essas expectativas e anseios nos círculos mais próximos do Rei e da direcção da Companhia de Jesus (Almeida, 2007).

Dir-se-á, por outro lado, que em vários dos seus sermões, o padre António Vieira dedicou ampla atenção à condição dos africanos nas plantações e engenhos de açúcar no Brasil, discutindo o seu lugar e papel no plano da criação. Todavia, nesses textos, designadamente no Sermão XIV do Rosário, proferido na Baía, em 1633, e naquele outro, pronunciado, aparentemente, no mesmo lugar, mas cerca de cinquenta anos depois – o Sermão XXVII com o Santíssimo Sacramento exposto, da série *Maria, Rosa Mística* – mais do que de africanos, Vieira fala sobretudo da condição de escravo e, em particular, da sua concepção do cativo.² O padre conhecia bem a violência do trabalho nos engenhos, e essa experiência está claramente reflectida nas suas palavras, em particular no trecho do sermão de 1633, em que identifica o quotidiano do escravo com o sofrimento do Cristo crucificado.³ Todavia, como na Paixão, os padecimentos vividos pelos escravos são investidos de um sentido salvífico e redentor, erigidos em modelo de conduta que, na emulação do sacrifício cristológico, garantiria aos que o vivessem, como dizia, o gozo do serviço de Deus no céu, depois de, na terra, terem eles servido os homens (Pimentel,

am a um tal empreendimento – não deixou de recomendar para aquela missão os franciscanos, algo que se concretizará pelo decreto régio de Setembro de 1653; sobre este ponto, veja-se “Decreto de D. João IV sobre os Capuchos Barbados (25.9.1653)”, in *MMA*, II Série, vol. VI, Doc. nº 16, p. 38 e “Carta do Padre António Vieira (6.4.1654)”, in *MMA*, II Série, vol. VI, Doc. nº 19, p. 44.

² “Sermão Décimo Quarto (Da Série – ‘Maria Rosa Mística’)”, e “Sermão Vigésimo Sétimo, com o Santíssimo Sacramento Exposto (Da Série – ‘Maria Rosa Mística’)”, in Padre António Vieira, *Obras Escolhidas (prefácio e notas de António Sérgio e Hernâni Cidade)*, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 2ª edição, 1996, vol. XI, Sermões (II), respectivamente, pp. 1-46, e 47-95.

³ *Idem*, p. 32-33.

1995: 173/174).⁴ Nesse sentido, aliás, falar da escravidão é, para Vieira, também, uma forma de interpelar os crentes, em geral, sobre o modo como deveriam conduzir a sua existência terrena, na expectativa do encontro derradeiro com Deus no dia do Juízo Final.⁵ Mesmo quando mais largamente elabora sobre os juízos em torno da cor da pele, e na doutrina que expõe sobre a primazia dos africanos no anúncio da fé cristã – imagem comum na sua época – a Etiópia de que fala constitui ainda uma nebulosa difusa, construída a partir da exegese bíblica e da tradição medieval, mas que pouco tem que ver com a metade do continente de onde provinham os escravos a quem se dirigia naqueles seus sermões.

Momentos há em que Vieira se desloca dessas míticas latitudes, para se referir à chamada Etiópia inferior. Esse é sempre um lugar inóspito, todo entregue ao domínio do demônio. Quando evoca a origem geográfica daqueles milhares de negros que aportavam no Brasil, é para salientar os seus espessos matagais, de tal forma como se África não existisse para além da referência à sua natureza silvestre e impenetrável.⁶ Ao mesmo tempo, ainda que a espaços assinala, em tom providencial, a conquista pelos portugueses do que chama a Etiópia ocidental e o favorecimento da expansão da fé que assim se proporcionava, o continente africano é envolvido em sombras, lugar de degredo e cativo, não apenas material, mas sobretudo espiritual. Ao assistir, na Baía, à chegada de contingentes informes de negros escravizados, arrancados à terra dos seus pais e avós, Vieira crê estar perante um novo êxodo ordenado por Deus para assim proporcionar a libertação dos pecados daquela pobre gente que, de outro modo, morreria na ignorância e na devassidão.⁷

O padre António Vieira, pese embora todo o seu talento e erudição, é apenas mais um dos muitos soldados de Cristo lançados à conversão dos homens e das mulheres nos quatro cantos do mundo. A sua acção, o discurso que produz sobre ela, determinado embora pelas circunstâncias específicas do seu contexto imediato, é indissociável desse processo longo e

⁴ *Idem*, pp. 89.

⁵ O próprio Vieira, no Sermão XXVII, quando se dispõe a explicar o modo como os africanos deviam comportar-se no cativo, confessa, explicitamente, dirigir-se aos seus senhores, não apenas porque o movia a esperança que estes dessem o seu discurso a entender aos escravos, mas também porque o que tinha para ensinar “também a eles muito importa saber”; *Idem*, p. 54.

⁶ *Idem*, p. 27.

⁷ *Idem*, pp. 50 e seguintes.

complexo de propaganda da fé levado a cabo, por religiosos de diversas regras, um pouco por todo o mundo. Ela está, em simultâneo, organicamente ligada à acção que a Companhia de Jesus desenvolvia nos diferentes lugares onde a conduzia o fervor proselitista e os apelos de príncipes e reis. O padre António Vieira, no seu campo limitado de actuação missionária, era apenas mais um braço de um corpo extenso e único, como a si mesma a Companhia se representava, que olhava para o mundo como uma imensa vinha a queurgia acorrer, buscando alcançar, sempre sob o comando e autoridade do Papa e dos seus superiores, a conversão das gentes e a sua conservação no grande reino que era a Igreja. No entanto, se o esforço era global, como hoje se diria, as realidades com que os missionários se confrontavam em cada lugar eram diversas, interrogavam e desafiavam muitas das suas convicções, animavam vontades ou, em alguns casos, frustravam expectativas, sugerindo, por isso, diferentes abordagens. Em cerca de um século de existência, desde que a ordem fora oficialmente reconhecida pelo Papa, a Companhia de Jesus espalhara-se por todo o mundo, nas cidades e campos europeus na luta contra a heresia e o paganismo, na Índia, na China e no Japão, em Cabo Verde e na costa da Guiné, no reino do Congo e em Angola, nas Américas espanhola ou portuguesa (Alden, 1996). A experiência de contacto com formas culturais tão diversas e a intensa produção e circulação de saber sobre esses mundos pintavam a cores fortes a imagem de um mundo que, na ampla variedade das suas formas, se tornava mais próximo e menos estranho.

Ora, se era diverso o mundo, era unívoca a perspectiva de quem o olhava e pensava sob o prisma da difusão da fé. No processo de missão, tanto no plano da difusão das formas confessionais, como no da prescrição de modelos e regras de conduta, afirmava-se o modelo identitário de uma Europa, branca e cristã, que a si mesma se via como cabeça e centro do mundo. Assim, face à desvairada variedade das culturas, formas diferentes de ser e pensar, de vestir e de comer, de reverenciar os mortos, de governar e guerrear, é ainda assim possível perceber, no discurso missionário, neste caso, jesuítico, constantes fundamentais, tanto na grelha de leitura dessas alteridades, como no modo como, em cada lugar, é pensado o programa da sua conversão.

É neste contexto que a leitura de um dos textos do Padre António Vieira – curiosamente um daqueles em que não há uma referência expressa aos negros – apresenta um notável interesse, não apenas para pensar a problemática da diferença cultural dos índios a que imediatamente se refere e os problemas que enfrentava a sua evangelização, mas em geral, também, da acção missionária em outros contextos geográficos, em parti-

cular no continente africano. Trata-se do Sermão do Espírito Santo, proferido em S. Luís do Maranhão, em 1657, quando uma grande missão se aprestava a partir para o rio Amazonas (Azevedo, 1992: vol. I, 303).⁸ Nele, Vieira elabora extensamente sobre as dificuldades particulares do ofício da pregação entre os gentios, em particular aqueles com quem se confrontava no Brasil. Ora, a noção de gentio era justamente, desde os primeiros contactos estabelecidos pelos portugueses ao longo da orla africana, uma noção central para pensar a diversidade cultural (Horta, 1991a e 1991b; Medeiros, 1985). Gentio é, desde logo, já o entende Zurara, um negativo, aquele que não é cristão, nem muçulmano, nem tão pouco judeu.⁹ Não por acaso, ele só existe como classificação exterior, gentio é aquele que assim é designado por alguém que, nesse acto, enuncia a sua diferença, e nunca o que se define a si próprio como tal. A sua receptividade potencial à mensagem cristã é dada pelo facto de o seu universo cosmológico ser marcado por um enorme vazio, destituído de argamassa dogmática, e reduzido a uma massa confusa, heterogénea, circunstancial e volátil de crenças relacionadas com a existência próxima e material dos indivíduos e que, em comum, têm o facto de operarem uma inversão entre o objecto e o ser que o cria.¹⁰ Incapaz de se destacar desse estado, escravo da manifestação inadiável das suas paixões e preso à aparência das coisas, o gentio constitui uma presa fácil dos enganos e ilusões do demónio. Daí deriva, aliás, a principal dificuldade do apostolado junto dessas populações. A inconstância – em boa verdade o centro da prédica de António Vieira – resulta precisamente da sua incapacidade para se elevar acima da superfície aparente dos fenómenos, de descortinar, nos objectos e nas circunstâncias da vida, a razão primeira que os explica.

O sermão do Espírito Santo foi objecto de uma análise extensa feita a partir do ponto de vista da etnografia dos povos tupinambá, e da imagem que deles construíram os missionários jesuítas (Castro, 2002). A perspectiva que aqui se propõe visa, antes, recuperar, do texto de Vieira, o programa de evangelização do gentio que nele se esboça e confrontá-lo

⁸ O texto deste Sermão pode ser consultado, em edição electrónica, na página <http://www.cce.ufsc.br/~nufill/literatura/BT2803032.html>. As referências que se seguem reportam-se a essa edição.

⁹ Gomes Eanes de Zurara, *Crónica de Guiné*, Lisboa, Livraria Civilização, 1973, p. 86.

¹⁰ Neste sentido, a noção de gentio relaciona-se de forma estreita com a de idolatria; veja-se, a este propósito, Miller, 1985, 39-49.

com a prática dos missionários jesuítas em Angola. Espera-se, com esta abordagem, colocar António Vieira no contexto da acção evangelizadora jesuíta, salientando a sua similitude com a intervenção em outros contextos geográficos e culturais, e sublinhar, ao mesmo tempo, a existência de uma mesma grelha de leitura da alteridade e de um mesmo programa de conversão, subjacente ao confronto dos missionários com outros meios culturais diferentes.

O texto do padre António Vieira começa por reflectir sobre as distinções entre o ensino da fé entre as “nações fiéis e políticas”, e aquelas que define como “bárbaras e incultas”. Sem que chegue a concretizar, com rigor, cada um desses grupos, não é difícil saber a que se referem aquelas classificações. Elas encontram-se já na obra de José de Acosta, porventura o mais influente de todos os padres jesuítas que se dedicaram à evangelização dos povos não-europeus (Pagden, 1982). Em 1568, essa diferenciação era a razão invocada por vários missionários para o falhanço da primeira missão jesuíta enviada a terras do Ngola, em 1560, e antes, do abandono do Kongo, em 1555 (Birmingham, 1996; Hilton, 1985).¹¹ Por nações políticas, Vieira referia-se à Índia que menciona explicitamente, opondo-a às gentes do Brasil e, com probabilidade, também, à China e ao Japão. A existência de uma autoridade central e de uma estrutura administrativa de governo, o domínio de um código de comunicação escrito onde se encontrava condensada uma tradição histórica e cosmológica própria, um corpo hierarquizado de clérigos que assegurava a observância dos rituais de sacralização do poder, uma estrutura social e económica sedentária, eis alguns dos atributos que, segundo Acosta, definiam a qualidade das “nações políticas”. Pelo contrário, os bárbaros definiam-se, sob o primado da negatividade, em antinomia a esses padrões: viviam numa promíscua proximidade com a natureza, careciam de lei, ou pelo menos de um quadro normativo firmado através da escrita, imerso em superstições, entendidas estas como uma espécie de grau zero da religiosidade: “eram nações bárbaras e incultas, eram nações feras e indómitas, eram nações cruéis e carniceiras, eram nações sem humanidade, sem razão, e muitas delas sem lei”.¹² Entre o grupo das nações bárbaras e incultas in-

¹¹ Veja-se, a este propósito, “Apontamentos das cousas de Angola (1563)”, in *MMA*, I Série, vol. II, Doc. nº 175, p. 518, e “Carta do Padre Francisco de Gouveia ao Padre Diogo Mirão (1.11.1564)”, in *MMA*, I Série, vol. XV, Doc. nº 85, p. 231, “Carta do Padre Maurício Serpe ao Padre Geral (25.7.1568)”, in *MMA*, I Série, vol. II, Doc. nº 197, pp. 566-569.

¹² “Sermão do Espírito Santo”, p. 3.

cluir-se-iam, além dos gentios do Brasil, as populações da dita Etiópia ocidental, de onde provinham os escravos descarregados na Baía (Pagden, 1982: 161).

A partir desta diferenciação, decorriam exigências específicas para a acção missionária. Se, em relação aos primeiros, o padre Vieira considerava a sabedoria como o veículo fundamental que podia levar à sua conversão, pois que era pelo entendimento que, entre outros meios, resistiam à pregação, já em relação aos segundos, entre os quais se achariam, como diz, “homens tão irracionais como os brutos, e tão insensíveis como os troncos, e tão duros e estúpidos como as pedras”, ela só poderia lograr-se se o missionário, no seu labor, desse mostras de um amor ilimitado.¹³ Com efeito, quanto a estes, a sua natureza rude tornava-os fáceis de convencer – careciam afinal de um saber próprio para opor à doutrina da fé e por isso se dispensava a sabedoria – mas, ao mesmo tempo, também, difíceis em extremo de manter na constância da fé. Como diz, a propósito dos “brasis”, “ainda depois de crer, são incrédulos”.¹⁴ É a célebre e sugestiva comparação entre as estátuas de mármore e de murta, o passo mais conhecido deste sermão do Espírito Santo:

A estátua de mármore custa muito a fazer, pela dureza e resistência da matéria; mas, depois de feita uma vez, não é necessário que lhe ponham mais a mão: sempre conserva e sustenta a mesma figura; a estátua de murta é mais fácil de formar, pela facilidade com que se dobram os ramos, mas é necessário andar sempre reformando e trabalhando nela, para que se conserve.¹⁵

Por ser a mais dificultosa, a que exigia cuidados constantes, aquela que a cada momento desafiava a própria fé do missionário, a evangelização entre gentios devia ser, sobre todos, o ofício mais desejado. Tanto mais que o merecimento seria sempre proporcional à canseira e sofrimento padecidos. Ao mesmo tempo, a dimensão dessa empresa interpelava todos os cristãos e não apenas os religiosos. A inconstância da alma dos gentios, a sua natureza esquiva e volátil, relapsa e tantas vezes violenta exigia que todos, padres e seculares, participassem activamente nesse processo: “ser apóstolo nenhuma outra coisa é senão ensinar a fé e trazer almas a Cristo, e nesta conquista ninguém há que o não possa fazer, e

¹³ *Idem*, p. 2.

¹⁴ *Idem*, p. 4.

¹⁵ *Idem*, p. 5.

ainda, que o não deva fazer”.¹⁶ No caso particular do Brasil, acrescenta Vieira, todos eram “ministros do Evangelho”. Desde logo, os soldados, que abrem e franqueiam a porta para que por ela a palavra possa comunicar-se, mas também as mulheres, a quem se atribuía uma responsabilidade particular na doutrinação dos escravos. No cuidado com a saúde espiritual destes jogar-se-ia boa parte da salvação das almas dos seus senhores: “Tende-os, cristãos, e tende muitos, mas tende-os de modo que eles ajudem a levar a vossa alma ao céu, e vós as suas”, assim concluíra Vieira o seu sermão.¹⁷ Uma vez mais, a escravidão era investida de um sentido salvífico, não apenas para os que aceitavam as dores desse estado, mas igualmente, não em menor grau, para aqueles a quem competia dela fazerem uma escola de virtude e edificação.

Escrito numa circunstância particular, neste texto condensa-se, em grande medida, um programa missionário que ecoava por muitos dos territórios onde os jesuítas eram chamados a desempenhar a sua vocação. Do outro lado do oceano Atlântico, na região central do continente africano, desde o encontro dos primeiros missionários inicianos com o Mani Kongo, D. Diogo, e depois em estreita articulação com o projecto colonizador de Paulo Dias de Novais, os jesuítas experimentavam problemas similares aos que dominavam a pregação de António Vieira, tanto no que se refere à imagem construída sobre as sociedades que aí viviam, como nos requisitos considerados fundamentais para lograr a sua conversão (Almeida, 2004; 1997). A obra e o discurso de Pedro Tavares, um dos jesuítas que missionou em Angola, sensivelmente entre 1628 e 1634, testemunham, em boa medida, os dilemas e dificuldades da missão entre gentios, esboçados no sermão do Padre António Vieira.

O padre Pedro Tavares nasce em Coimbra, em 1591. Estuda direito canónico e entra para o noviciado já com trinta anos, no colégio de Évora. Em 1628 é enviado para Angola, integrado num grupo de seis religiosos. É, de início, encarregue do ensino do latim no colégio de Luanda, mas rapidamente é destinado para a residência do Bengo. Esta região, situada a norte de Luanda, junto ao rio do mesmo nome, seria o que de mais próximo haveria à data com a realidade que o padre António Vieira conheceu em S. Salvador da Baía. Aqui se tinham instalado inúmeros colonos portugueses que aí construíram os seus arrimos, explorados com recurso à mão-de-obra escrava, obtida tanto através do tráfico como por via dos

¹⁶ *Idem*, p. 10.

¹⁷ *Idem*, p. 15.

sobas que viviam na orla dessas plantações. A própria Companhia possuía aqui algumas propriedades amanhadas, também, com a força dos seus próprios escravos. Com excepção de duas curtas incursões ao Ndongo, será nesta região que Pedro Tavares desenvolverá a sua acção missionária, entre capitães portugueses, escravos, e sobas submetidos. Em Maio de 1634 regressa a Portugal, doente, e por cá permanecerá, desenvolvendo a sua actividade apostólica entre Évora, Braga e o Porto, até à data da sua morte, em Dezembro de 1670 (Jadin, 1967: 3-6).¹⁸ Ao contrário de Vieira, que mal conheceu África, Tavares, como a generalidade dos missionários que eram enviados para Angola, teve oportunidade, na viagem de regresso a Lisboa, de tocar o Brasil, vivendo perto de nove meses no colégio dos jesuítas no Rio de Janeiro. Nessa ocasião, Tavares pôde testemunhar as duras condições de transporte que conduziavam os africanos, por mar, até aos portos brasileiros. O navio em que viajou transportava 590 pessoas, na sua maioria escravos; destes, mais de cento e trinta não chegaram ao destino. A sua descrição não terá o valor literário dos sermões de Vieira, mas é de uma crueza e autenticidade que não deixam de impressionar:

E affirmo a V. R^a que nunca vy semelhante miseria e desamparo cõ ter visto muitas no reino de Dongo; porque se seus senhores sendo poucos mal se podem reuoluer no nauio por ser pequeno, quanto mais tantos escrauos; taõ mal cubertos, e arroupados, que lhes não daõ os senhores mais que huã pequena esteira, seruidolhe essa ordinariamente de cama e de vestido, e às primeiras noites se lhes acaba, cõ que ficaõ de todo nús, e assym dormem como animais, e morrem ao puro desamparo; se bem he verdade não ser alguãs vezes por descuido de seus senhores, que não podendo ser boñs para sy, mal o podem ser para seus escrauos. E muitos tanto que os negros adoeçem, os desemparaõ de todo, não chorando mais que a perda dos corpos, não se lhes dando das almas que tanto custáraõ a Christo. Outros senhores ha que por se verem liures da molestia e roym cheiro dos negros, quasi viscosos deitaõ ao mar; e eu vy ir hum bolindo inda cõ as maõs por çima da agoa; ao qual não pude acodir por ser noite, e ir o nauio muito despedido; que certo homem deitou ao mar ás escondidas de mym: mas não ficou sem castigo que foi huã publica e aspera repreensaõ. Houue neste nauio muitos passageiros, que quando os escrauos estauaõ doentes, por-

¹⁸ Há notícias difusas, não totalmente confirmadas, de que, em 1655, Tavares terá regressado a Luanda.

que não comiaõ hum triste bocado de farinha de pao, e alguã sardinha salgada, os mohyaõ cruelissimamente cõ calabres. Veja V. R^a como estes pobres auiaõ de comer farinha, e outras semelhantes igoarias, estando enfermos a morte, e mais não tendo quasi agoa. De sorte que alguãs vezes me puz no conuez da nao cõ hum Christo na mão reprehendendo asperamente tantas tyrantias, como se faziaõ aos que eraõ de nossa mesma massa, no que, houue (Deos louuado) muita emenda.¹⁹

Durante a travessia, apesar das febres que sempre o acompanhavam, multiplicava-se em pregações e exercícios: aquietava os escravos, desenganando-os quanto ao seu temor que haviam de ser levados pelos portugueses para que dos seus corpos se produzisse azeite e pólvora, ao mesmo tempo que vigiava o comportamento dos senhores europeus que os guardavam, repreendendo asperamente as sevícias infligidas por aqueles que estavam encarregues de os vigiar. O horror que experimentou levou-o mesmo a denunciar um senhor acusado de ter morto à paulada, no convés, dois escravos que, por vontade própria ou incapacidade manifesta, recusavam alimentar-se.²⁰

Os relatos que deixou escritos sobre a sua actividade missionária no Bengo revelam um homem bem diferente de Vieira, mas imbuído, profundamente, do programa enunciado pelo “apóstolo dos índios” naquele sermão sobre a conversão do gentio.²¹ Considerava os africanos como

¹⁹ “Carta e verdadeira relação dos sussesos do P.^e Pedro Tauares da Companhia de Jhs em as suas missoens dos Reinos de Angola e do Congo”, *Biblioteca Pública de Évora*, cód. CXVI/2-4, ff. 24rv.

²⁰ Ibidem.

²¹ O padre António Brásio publicou, em *MMA*, as três cartas conhecidas de Tavares enviadas do Bengo, respectivamente, em 8.6.1631 – “Carta do Padre Pedro Tavares ao Reitor do Colégio de Luanda (8.6.1631)”, in *MMA*, I Série, vol. VIII, Doc. n.º 7, pp. 26-40 – em 2.8.1631 – “Carta do Padre Pedro Tavares ao Reitor do Colégio de Luanda (2.8.1631)”, in *MMA*, I Série, vol. VIII, Doc. n.º 10, pp. 47-55 – e em 14.10.1631 – “Carta do Padre Pedro Tavares ao Reitor do Colégio de Luanda (14.10.1631)”, in *MMA*, I Série, vol. VIII, Doc. n.º 14, pp. 61-81. Para além destas missivas, aquele missionário jesuíta deixou escrita uma relação sobre a sua actividade no Bengo, onde reproduz as informações constantes daqueles textos, acrescentando outros relatos sobre a sua actividade. Dessa relação existem duas cópias, uma na Biblioteca Pública de Évora – referenciada na nota anterior – outra no Archivum Romanum Societatis Iesu, *ARSI* – Lusitania, 55, ff. 84-107. O texto desta relação foi publicado, em tradução francesa, a partir do exemplar do arquivo romano, em Jadin, 1967: 58-123. O autor deste estudo tem, em preparação, uma edi-

uma gente dócil e domável, vivendo numa absoluta pobreza, mas ainda assim feliz e contente, sem conhecer angústia ou tristeza, entregue ao gozo dos sentidos e desconhecida da existência de uma outra vida, do inferno e do paraíso.²² A rusticidade, o apego às coisas sensíveis, tornava-os sumamente interesseiros. Adoravam paus e pedras, mas eram voláteis e inconstantes no seu crer, não possuíam sequer, como diz, a “distinção de matar pela fé”.²³ Era, além disso, uma gente “muito coitada e acanhada”, atormentada por toda a espécie de medos.²⁴ Ainda que nos seus negócios e feiras demonstrassem bom entendimento, governavam-se, ainda assim, sem razão, obstinadamente entregues aos imperativos da vontade.²⁵

Nestas condições, como diz, “custa sangue” lograr a conversão dessa gente, e muitos havia, religiosos e seculares, que consideravam tempo perdido o esforço que se dedicava à sua conversão.²⁶ O padre Tavares, sem recusar a dificuldade do empreendimento, contrariava essas ideias e propunha, em alternativa, um programa que, concebido a partir da imagem particular que construía sobre o gentio africano, antecipava, em larga medida, a formulação do padre António Vieira. Para os converter, escrevia, era necessário, tão só, amor e caridade, sem carecer de grandes

ção do texto original de Tavares, construída a partir do confronto entre os dois documentos. Tal como nas notas anteriores, as referências aqui feitas a esse documento pertencem ao exemplar da Biblioteca de Évora.

²² Não é possível, nos limites estreitos deste estudo, referenciar, de forma exaustiva, todas as passagens pertinentes dos textos do padre Pedro Tavares. Sobre este ponto em particular, vejam-se, entre outras: “Carta e verdadeira relação dos sucessos do P.^e Pedro Tauares da Companhia de Jhs em as suas missoens dos Reinos de Angola e do Congo”, *Biblioteca Pública de Évora*, cód. CXVI/2-4, ff. 2v, 4, 8v, 12v, 13v e 26; “Carta do Padre Pedro Tavares ao Reitor do Colégio de Luanda (8.6.1631)”, in *MMA*, I Série, Vol. VIII, Doc. n.º 7, p. 40; “Carta do Padre Pedro Tavares ao Reitor do Colégio de Luanda (14.10.1631)”, in *MMA*, I Série, vol. VIII, Doc. n.º 14, pp. 64 e 67.

²³ “Carta e verdadeira relação dos sucessos do P.^e Pedro Tauares da Companhia de Jhs em as suas missoens dos Reinos de Angola e do Congo”, *Biblioteca Pública de Évora*, cód. CXVI/2-4, f. 35; “Carta do Padre Pedro Tavares ao Reitor do Colégio de Luanda (14.10.1631)”, in *MMA*, I Série, vol. VIII, Doc. n.º 14, pp. 61-81.

²⁴ “Carta e verdadeira relação dos sucessos do P.^e Pedro Tauares da Companhia de Jhs em as suas missoens dos Reinos de Angola e do Congo”, *Biblioteca Pública de Évora*, cód. CXVI/2-4, f. 16.

²⁵ *Idem*, f. 15v.

²⁶ *Idem*, f. 6v, e 15v.

especulações que só os confundiam.²⁷ Bastava ensiná-los toscamente, mas desde que fosse com muita virtude e, em particular, com o que chama de “santas invenções”, aprendidas não nos livros pelos quais estudara no noviciado, mas sugeridas antes pela caridade e o amor.²⁸

Certo dia, num lugar, quando pregava para mais de quinhentas pessoas, quase desesperava vendo que entre eles tudo era folgar, corriam em seu redor como quem fazia “sortes a touros”, mas nada guardavam de quanto lhes dizia. Lembrou-se então de oferecer um pano – daqueles que ali eram usados como moeda – a uma criança que junto de si, sozinha, choramingava. Como que por milagre, todos se aproximaram de si e aquietaram-se. Sugestionado por aquele facto, inventou, então, uma dessas santas invenções. No meio do terreiro onde estava, arvorou um alto pau no cimo do qual colocou um outro pano que prometeu a quem, primeiro, demonstrasse saber benzer-se com dignidade. Em pouco tempo, oito deles aprenderam muito prontamente a benzer-se, pois como todos eles eram “tão pobres e interesseiros, todos se applicauão a qual seria o primeiro que leuasse esta cadeia d’ouro”.²⁹ Outras vezes, quando chegava a uma aldeia, se notava o temor e a desconfiança que aquela gente tinha tão arreigada em si, aproximava-se de algumas crianças, e começava a benzer-se com eles mas soltando grandes risadas, “em voz muito alta e desentoada, *fazendome meio doudo por amor de Christo nosso Redemptor*”.³⁰ Ao verem-no rir daquela forma, e como todos eram muito dados a festas, aos poucos os outros aproximavam-se, “mais por verem do que por aprenderem” e, assim, juntava as pessoas para a doutrina.³¹ O padre Pedro Tavares, por ver que os africanos eram muito livres e senhores dos seus corpos, e se espojavam pelo chão de maneira descomposta, não se inibia em juntar-se a eles, deitando-se também no chão para conquistar a sua atenção. Dessa forma, aos poucos levava-os a que estivessem de maneira mais respeitosa, mais ainda se na presença de um padre, e até as mulheres, em particular as principais, mostravam-se, com o tempo, mais graves e compostas no vestir.³² Não é possível dizer se o padre Vieira,

²⁷ *Idem*, f. 15v/16.

²⁸ *Idem*, f. 3v.

²⁹ *Idem*, f. 33v.

³⁰ A passagem em itálico encontra-se traçada no documento da Biblioteca Pública de Évora, mas não naquele do Arquivo da Companhia de Jesus em Roma.

³¹ *Idem*, f. 3v.

³² *Idem*, f. 3.

pese embora pudesse comungar dos mesmos objectivos, aprovaria inteiramente algumas destas invenções. O certo é que elas causavam alguma surpresa e até incómodo, junto dos seus companheiros, de tal forma que as cartas que enviava para Portugal e que eram lidas nos refeitórios dos conventos como leitura edificante eram cortadas nos trechos em que Tavares descrevia algumas das suas ousadas inovações.³³

O amor e a caridade que moviam Tavares estavam longe, entretanto, de ser incompatíveis com a violência. Em simultâneo com a pregação da doutrina, o missionário empenhava-se, com ardor, na destruição de espaços e objectos rituais africanos, enfrentando, não poucas vezes, a ira das populações.³⁴ Nos seus enganos e ilusões, aquela gente vivia cativa do demónio e a sua libertação desse jugo implicava o recurso à coação, quando não à ameaça física. A alguns acusados de feitiçaria aprisionou e encaminhou para Luanda para serem castigados.³⁵ A outros, escravos da Companhia, ameaçou entregá-los aos rigores dos capitães portugueses se não se emendassem, ajustando a sua vida segundo os sacramentos. E da mesma forma como as suas invenções, nem sempre tais rigores foram bem vistos pelos seus superiores.³⁶

Conforme o programa de Vieira, o padre Tavares levava tão a sério a missão junto dos africanos como a vigilância da saúde espiritual dos portugueses, em especial quanto ao modo como tratavam os seus escravos.³⁷ Na relação com os colonos a sua linguagem era, sobretudo, a do seu próprio exemplo de absoluto despojamento, da mais rigorosa recusa em aceitar qualquer oferta ou conforto por singelo que fosse, da exibição ostensiva do seu próprio sofrimento, resultado tanto das doenças e canseiras, como das disciplinas que a si mesmo impunha.³⁸ Acorria prontamente sempre que solicitado para aquietar rumores de rebelião que se levantavam entre os escravos de um qualquer arrimo.³⁹ Mas, da mesma forma,

³³ Veja-se, a este propósito, a nota 22.

³⁴ “Carta e verdadeira relação dos sucessos do P.^e Pedro Tavares da Companhia de Jhs em as suas missoens dos Reinos de Angola e do Congo”, *Biblioteca Pública de Évora*, cód. CXVI/2-4, ff. 9v, 16 e 16v, 20 e 20v.

³⁵ *Idem*, ff. 16v e 18.

³⁶ *Idem*, f. 2.

³⁷ “Carta do Padre Pedro Tavares ao Reitor do Colégio de Luanda (8.6.1631)”, in *MMA*, I Série, vol. VIII, Doc. n° 7, p. 34.

³⁸ *Idem*, f. 2v, 3, e 5v.

³⁹ *Idem*, f. 19 e 22v.

não deixava de denunciar e repreender, de forma áspera, as sevícias de que os escravos e as populações livres das aldeias eram alvo por parte dos capitães portugueses.⁴⁰ Essas incursões, onde, como diz, “não falta mais que esfoliar a estes pobres gentios”, somadas ao carácter frágil e temeroso dos africanos, concorria para que as gentes se escondessem nos matos mais recônditos, fugindo ao contacto com os missionários.⁴¹ Nos arrimos, era muitas vezes obrigado, como confessa, a recorrer a outras invenções, para convencer os seus senhores a permitirem que os escravos largassem o trabalho para ouvir as suas doutrinas.⁴² Entre o fruto da sua actividade, contava, de par com os baptismos, casamentos e objectos rituais africanos destruídos, os “males que os brancos deixavam de fazer” aos seus escravos. Certo dia foi ele próprio, com ordem do Vice Perfeito, acudir ao escravo de um vizinho do Colégio de Luanda que, durante cerca de uma hora, foi batido, de forma alternada, por dois homens. Em outra ocasião, Domingos Lourenço, um dos companheiros de Pedro Tavares, quando estava recolhido nos seus exercícios espirituais, contou setecentas e cinquenta e quatro vergastadas infligidas sobre um escravo, até que, por ordem dos padres, o suplício fosse interrompido.⁴³

O padre Pedro Tavares não tinha dúvidas sobre os benefícios que resultavam, para a evangelização daquelas gentes, de uma presença europeia forte. Com frequência, sublinha o quanto a existência das fazendas dos colonos portugueses favorecia a conversão do gentio que vivia nas suas redondezas. E em mais de uma ocasião lamenta as dificuldades que enfrentava junto daqueles que, não submetidos ao mando dos europeus, viviam de acordo apenas com os imperativos da sua vontade, em contraste com a disposição mais favorável revelada pelos escravos dos portugueses.⁴⁴ Mas para que uma tal presença fosse eficaz, era necessário que ela própria se conformasse com as virtudes cristãs. A coerção era considerada indispensável para amansar a vontade irrestrita do africano, mas ela

⁴⁰ *Idem*, f. 13 e 16.

⁴¹ *Idem*, f. 5v, e Carta do P.^e Pedro Tavares ao Reitor do Colégio de Luanda (14.10.1631), MMA, IS, vol. VIII, Doc. n.º 14, pp. 61-81.

⁴² “Carta e verdadeira relação dos sucessos do P.^e Pedro Tauares da Companhia de Jhs em as suas missoens dos Reinos de Angola e do Congo”, *Biblioteca Pública de Évora*, cód. CXVI/2-4, ff. 3.

⁴³ *Idem*, f. 16.

⁴⁴ *Idem*, ff. 2 v, 3 e 13.

não podia ser excessiva, sob pena de afugentar as populações que, assim, se refugiavam nos mais densos matos onde só as feras se acoitavam.

Na viagem de regresso a Portugal, Pedro Tavares passou, como se disse, perto de nove meses no Colégio dos Jesuítas, no Rio de Janeiro. Conheceu um pouco da realidade complexa da cidade e do seu entorno. Desempenhou actividade relevante no socorro às vítimas de uma epidemia de sarampo que então grassava na cidade, em particular entre os escravos africanos e os prisioneiros encerrados na cadeia local, e fez algumas missões nos arredores da cidade.⁴⁵ Falou certamente com os seus companheiros jesuítas sobre as dificuldades do ofício missionário em terras do Brasil e com eles confidenciou, com probabilidade, sobre a sua própria experiência. Apreciou, em particular, de forma muito positiva, a influência que os padres exerciam sobre os índios que viviam nas aldeias que controlavam e que somariam, segundo ele, para cima de vinte mil almas, sugerindo que tal modelo devia ser aplicado em Angola, poupando-se, assim, os conflitos frequentes com o clero secular e que ele próprio viveu. Em jeito de balanço, no final da relação que escreveu sobre a sua jornada, entendeu apropriado anotar algumas diferenças entre os índios do Brasil e o gentio de Angola. Em seu entender, os índios eram mais imodestos e, fora das aldeias onde estavam os padres, andavam sempre nus, ao passo que os africanos usavam, pelo menos, uns panos à cintura. No comer, distinguiram-se os “brasis” por não aceitarem a comida dos europeus, chegando até a trocar dela; já os africanos devoravam tudo sem fastio, por mais sujo que fosse, comendo ordinariamente, com um gosto brutal, “cobras e lagartos e muitos carne humana”. Ambos tudo consumiam sem aprovisionar nada para o dia seguinte. Para Pedro Tavares, o gentio de Angola era mais delgado de raciocínio que o do Brasil.⁴⁶

São anotações breves e algo desconexas, mas que confirmam, na simplicidade das suas apreciações, a natureza particular da noção de gentio e a sua importância para pensar a acção missionária em África e nas Américas. Para além da sua dimensão religiosa – definida, como se disse, como negatividade – ela enunciava uma distância que era, em particular, cultural. Pensar a conversão dessas populações, tanto quanto o ensino da doutrina, implicava necessariamente reduzir essa distância, conformando a sua vida, em todos os planos da existência, ao modo civil. Num tal processo, dispensavam-se as elaborações teológicas complexas que ultrapas-

⁴⁵ *Idem*, ff. 25 v e 26, e, no mesmo sentido, f. 19 v.

⁴⁶ *Idem*, ff. 25 v e 26.

savam, como dizia Vieira, tudo o que o gentio podia entender. Bastava, e não era pouco, muito amor e caridade, paciência para enfrentar as canseiras e desilusões, e a dose apropriada de coerção. Equilibrar, na medida certa, todos esses ingredientes, eis a dificuldade maior com que se confrontava o missionário.

Fontes e Bibliografia

- ALDEN, Dauril (1996), *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond*, Stanford, Stanford University Press.
- ALMEIDA, Carlos (1997), *A Representação do Africano na Literatura Missionária sobre o Reino do Kongo e Angola (Meados do século XVI a meados do século XVII)*, Dissertação de Mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa orientada pela Professora Jill R. Dias, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova.
- ALMEIDA, Carlos (2004), “A primeira missão da Companhia de Jesus no reino do Congo (1548-1555)”, in *D. João III e o império. Actas do Congresso Internacional comemorativo do seu nascimento*, Lisboa, Centro de História de Além-Mar, Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, pp. 865-888.
- ALMEIDA, Carlos (2007), “A Companhia de Jesus e a sociedade crioula Cabo-Verdiana na primeira metade de Seiscentos – uma história de desencontros”, in Avelino de Freitas de Meneses, João Paulo Oliveira e Costa (coord.), *O reino, as ilhas, e o mar oceano. Estudos de homenagem a Artur Teodoro de Matos*, Lisboa/Ponta Delgada, Centro de História de Além-Mar da Universidade Nova de Lisboa, Universidade dos Açores, vol. II, pp. 535-559.
- AZEVEDO, João Lúcio (1992), *História de António Vieira*, Lisboa, Clássica, 1992 [1931].
- BIRMINGHAM, David (1966), *Trade and Conflict in Angola. The Mbundu and their Neighbours under the influence of the Portuguese 1483-1790*, Oxford, The Clarendon Press.
- BRÁSIO, António (1952-1988), *Monumenta Missionária Africana, I Série*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar e Academia Portuguesa de História, Vol. II, VIII e XV.
- BRÁSIO, António (1992), *Monumenta Missionária Africana, II Série*, Lisboa, Academia Portuguesa de História, vol. VI.
- BRÁSIO, António (1973), *História e Missiologia. Inéditos e Esparsos*, Luanda, Instituto de Investigação Científica de Angola.

- CASTRO, Eduardo Viveiros de (2002), *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, S. Paulo, Cosac & Naify.
- GONÇALVES, Nuno da Silva (1996), *Os Jesuítas e a Missão de Cabo Verde (1604-1642)*, Lisboa, Brotéria.
- HILTON, Anne (1985), *The Kingdom of Kongo*, Oxford, Oxford University Press.
- HORTA, José da Silva (1991a), “A Representação do Africano na Literatura de Viagens, do Senegal à Serra Leoa (1453-1508)”, in *Mare Liberum*, nº 2, Lisboa.
- HORTA, José da Silva (1991b), “A imagem do Africano pelos portugueses antes dos contactos”, in ALBUQUERQUE, Luís, FERRONHA, António Luís, HORTA, José da Silva, LOUREIRO, Rui (1991), *O Confronto do Olhar. O Encontro dos Povos na Época das Navegações Portuguesas*, Lisboa, Editorial Caminho, pp. 43-70.
- JADIN, Louis (1967), “Pero Tavares, missionnaire jésuite; ses travaux apostoliques au Congo et en Angola (1629-1635)”, in *Sep Bulletin de l’Institut Historique Belge de Rome*, T. XXXVIII, Bruxelas e Roma.
- MEDEIROS, François (1985), *L’Occident et l’Afrique, XIIIe-XVe Siècle: Images et représentations*, Paris, Karthala.
- MILLER, Christopher (1985), *Blank Darkness. Africanist Discourse in French*, Chicago e Londres, University of Chicago Press.
- PAGDEN, Anthony (1982), *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PIMENTEL, Maria do Rosário (1995), *Viagem ao Fundo das Consciências. A Escravatura na Época Moderna*, Lisboa, Edições Colibri.
- SANTOS, Maria Emília Madeira (coord.) (1995), *História Geral de Cabo Verde*, Lisboa e Praia, Instituto de Investigação Científica Tropical/Instituto Nacional de Cultura de Cabo Verde. vol. II.
- TAVARES, Pedro (1635), “Carta e verdadeira relação dos sucessos do P.º Pedro Tavares da Companhia de Jhs em as suas missoens dos Reinos de Angola e do Congo”, *Biblioteca Pública de Évora*, cód. CXVI/2-4, e Archivum Romanum Societatis Iesu, ARSI – Lusitania, 55, ff. 84-107.
- VIEIRA, Padre António (1996), *Obras Escolhidas (prefácio e notas de António Sérgio e Hernâni Cidade)*, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 2ª edição, vol. XI, Sermões (II). – Sermão do Espírito Santo (s.d.), <http://www.cce.ufsc.br/~nufill/literatura/BT2803032.html>.
- ZURARA, Gomes Eanes de (1973), *Crónica de Guiné*, Lisboa, Livraria Civilização.

VIEIRA E A ESCRAVATURA: «CATIVEIRO TEMPORAL» E «LIBERDADE ETERNA»

Maria do Rosário Pimentel

(CHC-IdEP/Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
da Universidade Nova de Lisboa)

Com o crescente desenvolvimento da produção sacarina, durante a segunda metade do século XVI, e a difusão deste produto nos mercados europeus do século XVII, o Brasil deixou de ser, essencialmente, terra de degredo. Quebrou-se o desinteresse político pela colónia americana que era agora terra grande, digna e sobretudo rica. Mas a riqueza não se oferecia fácil nem rápida aos europeus. Sob a ilusão da exuberância natural, exigia esforço, adaptação ao meio, perseverança a quem ali quisesse organizar sonhos e economias.

Fácil foi transpor para o ameríndio a experiência adquirida com a mão-de-obra escrava negra¹. Verificou-se, no entanto, que o índio, habituado a um tipo de vida nómada ou seminómada, aceitava prestar certos serviços (caçava, pescava, recolhia drogas, cortava e transportava troncos de árvores), mas reagia mal ao trabalho intensivo das grandes unidades de produção sacarina. A pouca rentabilidade do seu trabalho e as elevadas taxas de mortalidade levaram os colonos a procurar uma solução alternativa na importação de escravos africanos.

¹ É o que se depreende das palavras de Pêro de Magalhães Gândavo: “Se uma pessoa chega na terra e alcança dois pares ou meia dúzia deles (ainda que outra cousa não tenha de seu) logo tem remédio para poder honradamente sustentar sua família: porque um lhe pesca, e outro lhe caça, os outros lhe cultivam e granjeiam suas roças, e desta maneira não fazem os homens despesa em mantimentos, com seus escravos nem com suas pessoas”. PÊRO DE MAGALHÃES GÂNDAMO, História da Província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil, in *O Reconhecimento do Brasil*, Lisboa, Edições Alfa, 1989, p. 82.

A utilização do índio como mão-de-obra escrava era ainda dificultada pela proibição ideológica e moral de se escravizarem os naturais do Brasil que os teojuristas hispânicos fundamentavam dentro da perspectiva do naturalismo jurídico. Esta posição, que a Igreja tenazmente defendia, levou à elaboração de normas emanadas do poder eclesiástico e do poder régio. Todavia, o reconhecimento da liberdade do ameríndio não foi fácil. A tradição cultural, apoiada pelas estruturas socioeconómicas vigentes, constituiu forte oposição, de tal modo violenta, que o papa Paulo III, pela bula *Sublimis Deus*, de 2 de Junho de 1537, proibiu a escravização dos indivíduos que viviam fora do grémio da religião cristã e que «alguns servidores, ansiosos de satisfazerem as suas cobiças» sustentavam que deviam ser «submetidos como bestas» e reduzidos à servidão, com o fundamento de serem «inábéis para a fé católica»². Foi o início de uma série de determinações papais e régias³ que, contrariando velhas concepções, procuraram subtrair o índio à escravidão.

² Cit. J. S. DA SILVA DIAS, *Os Descobrimentos e a Problemática Cultural do Século XVI*, Lisboa, Editorial Presença, 1982 pp. 71 e 155-156.

³ O primeiro diploma régio português que proibiu a escravização do índio, acompanhando de perto a posição da Igreja, foi promulgado por D. Sebastião, a 20 de Março de 1570. Esta determinação exceptuava, no entanto, todos os que praticassem a antropofagia e os que fossem tomados em «justa guerra», autorizada por licença régia ou pelo governador, o que, aliás, estava de acordo com as novas justificações encontradas para a soberania europeia no Novo Mundo. É fácil deduzir que as excepções feitas reduziam a eficácia do diploma, tanto mais que, praticamente, se generalizou a todo o índio o hábito da antropofagia, não sendo difícil também demonstrar a justiça da guerra. Mesmo assim os colonos reagiram a tal determinação e, em 1573, uma carta régia, fazendo eco dessas manifestações, veio de novo permitir a escravização dos índios, excepto nos casos manifestamente injustos. Entretanto, pela provisão de 20 de Novembro de 1575, não era permitido obrigá-los a servir os colonos por períodos contínuos superiores a um mês. A lei de 22 de Agosto de 1587 voltou a este assunto e determinou que todos os que trabalhassem nas fazendas não poderiam aí ser retidos como escravos, excepto por livre vontade. Em Portugal, foi necessário esperar pela lei de 6 de Junho de 1755 para Pombal decretar a liberdade de todos os índios do Grão-Pará e Maranhão. Mesmo assim, só passados quase dois anos, a 28 de Maio de 1757, foi publicada a lei, um dia antes de se tornar público o breve de 20 de Dezembro de 1741, do papa Bento XIV que, a exemplo dos seus antecessores, julgou por bem proibir novamente, sob pena de excomunhão «*latae sententiae*», a escravização dos índios do Brasil. Decretada pelo breve *Immensa Pastorum*, de 20 de Dezembro de 1741, foi dirigida aos arcebispos e bispos do Brasil. Apesar de ser um documento dirigido expressamente aos portugueses e à sua atitude para com os índios, não logrou ser imediatamente publicado em Portugal, não fosse prejudicar os interesses dos colonos e acirrar ainda mais os ânimos.

Os jesuítas tinham-se instalado no Brasil com a esperança e o desejo de dar cumprimento à sua missão proselitista. «Era a terra dos seus empreendimentos», como confessava Manuel da Nóbrega. Mas as dificuldades sentidas na conversão do índio levaram os missionários a perder o optimismo inicial e a pensar que a sua evangelização só seria possível com «sujeição», para usar a sua própria terminologia. Nesse sentido, solicitaram ao rei autorização para organizarem aldeias – as reduções – onde os índios se mantinham sob a administração e rigorosa vigilância dos padres. Todavia, o facto de apelarem para a «sujeição», como única forma de cristianizar, não significava que os jesuítas aprovassem os métodos abusivos que muitos colonos praticavam.

Pelo alvará de 30 de Julho de 1609, os índios passaram a estar sob a responsabilidade, temporal e espiritual, dos padres da Companhia de Jesus que agiam como mediadores entre eles e os colonos que requisitassem os seus serviços. Aos religiosos era permitido embrenharem-se no sertão para encaminharem os naturais até às aldeias. No entanto, os índios não podiam ser obrigados a realizar serviços contra a sua vontade e quem os utilizasse, colono ou religioso, devia remunerá-los, como se fossem pessoas livres⁴. Na prática, a aplicação da norma tornava-se menos explícita do que no texto legislativo.

Estas requisições intensificaram-se com as exigências laborais da economia agrária e, sobretudo, tornaram-se notórias nos locais onde era reduzido o poder de compra dos colonos para adquirirem escravos negros. Inicialmente colaboradores, os jesuítas passaram, posteriormente, a pôr entraves à saída dos índios, o que motivou um clima de hostilidade e a desobediência dos colonos às determinações que proibiam a escravização dos naturais. O mal-estar era profundo, a necessidade de mão-de-obra cada vez mais premente e os atropelos às leis, uma constante. De tal forma que o papa Urbano VIII, na sequência de Paulo III, proibiu uma vez mais a submissão dos índios à escravatura, através do breve *Commissum Nobis*, de 22 de Abril de 1639, dirigido ao colector apostólico nos reinos

Pelo alvará com força de lei, de 8 de Maio de 1758, Pombal tornou extensiva a todo o Brasil a providência de 6 de Junho de 1755. AGOSTINHO MARQUES PERDIGÃO MALHEIRO, *A Escravidão no Brasil: Ensaio Histórico-Jurídico-Social*, Rio de Janeiro, [s. n.], 1866, p. 95-96; ANTÓNIO DELGADO DA SILVA, *Colecção de Legislação Portuguesa, (1750-1762)*, Lisboa, Tipografia Maignense, 1830, pp. 369-376 e 604.

⁴ Colecção Cronológica de leis extravagantes, posteriores à nova compilação das Ordenações do Reino, publicadas em 1603, t. I, Coimbra, 1819, pp. 131-136.

de Portugal e dos Algarves. Interditava, sob pena de excomunhão *latae sententiae*, reduzir à escravidão os índios da América Central e do Sul e despojá-los dos seus bens. O citado breve incluía, entre os índios cuja liberdade era garantida pela proibição, os do Paraguai, Brasil e Rio da Prata que, como os outros, não podiam nem ser separados de suas mulheres e filhos, nem espoliados de seus bens, nem levados ou mandados para outros lugares, privados de liberdade ou mantidos em servidão⁵.

A oposição dos colonos à aplicação do breve foi de tal modo violenta, que a sua execução foi suspensa a 22 de Junho de 1640. Os confrontos com os jesuítas também prosseguiram cada vez mais aguerridos, o que lhes valeu serem sucessivamente expulsos de várias regiões onde a tensão era maior até serem totalmente afastados do Brasil pelo marquês de Pombal.

O desenvolvimento do tráfico negreiro para o Brasil acompanhou o movimento de repressão da escravização do ameríndio e o desenvolvimento da indústria açucareira. Em parte, foi sob a acção dos jesuítas que em Portugal se promoveu a substituição do índio pelo negro e se sensibilizou o governo de Lisboa para conceder regalias aos moradores da colónia, com essa finalidade⁶. No entanto, não se lhes pode atribuir a iniciativa da introdução dos africanos na América, que coube inteiramente aos colonos.

As queixas dos senhores de engenho e os insistentes pedidos de autorização para adquirir escravos africanos levaram a coroa portuguesa, desde 1559, por alvará de 29 de Março, a autorizar o transporte regular de 120 escravos por cada proprietário, mediante o pagamento de um terço dos direitos, na ilha de São Tomé. Logo após a restauração da independência de Portugal, pela provisão de 12 de Novembro de 1644, a coroa

⁵ Cf. Breve de 20 de Dezembro de 1741 de Benedito XIV, in Colecção dos breves pontifícios e leis regias que foram expedidos e publicados desde o ano de 1741 sobre a liberdade das pessoas, bens e comércio dos índios do Brasil, impresso na Secretaria de Estado por especial ordem de sua Majestade, [s.d.], doc. I.

⁶ O transporte de negros para os territórios americanos não era uma situação nova. Havia muito que a Espanha se envolvera nesse processo, em relação aos seus domínios coloniais do Novo Mundo, onde a necessidade de braços era idêntica à do Brasil. Mas, enquanto a coroa espanhola assim procedia, Portugal parecia mais interessado na venda dessa mão-de-obra para os mercados espanhóis, em vez da sua introdução no Brasil. Procedimento que teria a sua razão de ser nos grandes lucros que este tráfico proporcionava à fazenda real. Quer nas Índias de Castela, quer no Brasil, a introdução de escravos africanos era uma necessidade urgente da qual dependia a riqueza das colónias e a prosperidade dos proprietários.

fez novas concessões, permitindo aos habitantes da Baía e de Pernambuco navegar e negociar com todos os portos africanos. Paralelamente, concediam-se licenças individuais.

O escravo negro, no entanto, era um produto caro apenas acessível a quem tivesse recursos para investir na sua importação. O índio, pelo contrário, era um elemento acessível. Em 1653, D. João IV, com o fim de analisar a situação preocupante dos cativos indiscriminados do índio, convocou uma junta de teólogos, canonistas, legistas e representantes das ordens religiosas estabelecidas no Pará e no Maranhão, na qual o delegado dos jesuítas era o padre António Vieira. Destes encontros e das consultas ao Conselho Ultramarino, surgiu a provisão de 9 de Abril de 1655, onde se insistia na liberdade de todos os índios. Mas, à semelhança de regulamentos anteriores, admitiam-se excepções, a saber: quando fossem tomados em «guerra justa» movida pelos portugueses, nas circunstâncias que a mesma lei determinava; quando impedissem a pregação do Evangelho; quando estivessem presos à corda para serem comidos ou quando fossem vendidos por outros índios que os tivessem tomado em «guerra justa».

É um facto que a Igreja não foi indiferente à condição do escravo, combatendo os excessos verificados no seu tratamento e apelando à moderação dos senhores. Mas é inegável que foi incapaz de pôr em causa a instituição que procurou adaptar aos princípios religiosos. Isto é, sem alterar a estrutura social, procurou humanizar a condição terrena do escravo ao mesmo tempo que requeria o fortalecimento da comunidade religiosa, onde a vivência cristã era, só por si, considerada como uma libertação. Perante Deus não havia diferenças entre ricos, pobres, livres ou escravos. Na prática, porém, não era fácil harmonizar estes princípios com a realidade social.

Gerações sucessivas de teólogos e juristas vieram, assim, fundamentar a escravidão, enquadrá-la no pensamento cristão e no Direito Romano, justificá-la como uma instituição do direito das gentes a que se ligava a punição do pecado quer original quer pessoal. Os teojuristas negavam a escravidão natural, mas admitiam-na legitimamente em certas circunstâncias⁷. Nestes casos, nem mesmo a aceitação da fé cristã a poderia suspen-

⁷ Tomás Sanchez, Francisco de Vitória, Fernão Pérez, Domingos de Soto, Azpilcueta Navarro, Martim de Ledesma e Luís de Molina foram alguns dos mais insígnies teólogos da escola teojurista espanhola do século XVI que debateram e tomaram posição idêntica, interrogando-se sobre a «boa fé» dos mercadores e a justiça do cativeiro. Fernão Pérez, Azpilcueta Navarro, Martim de Ledesma e Luís de Molina, espa-

der. O próprio tráfico, feito legalmente, sem ser com indivíduos fraudulentamente escravizados, era considerado, pela maior parte dos teólogos, como um mal menor dado que permitia a evangelização e a perseverança na fé cristã. Todavia, se a captura fosse injusta, o estado de escravidão seria considerado criminoso e pressupunha a libertação imediata do escravo⁸. A realidade, porém, mostrava-se tão complexa que era praticamente impossível detectar a licitude das capturas e averiguar os casos justos e os injustos.

É dentro desta ordem de ideias, pregando a unidade num mesmo Pai, o amor ao próximo, a salvação individual, a redenção em Cristo, repetindo constantemente os deveres e obrigações de senhores e escravos no quadro de uma situação fundada na lei natural e no direito das gentes, contrapondo a escravidão do cativo à escravidão do pecado, que encontramos os missionários do mundo moderno, pregando e invocando a escravidão. E é à luz deste enquadramento mental e no horizonte económico, social e político da colónia brasileira que o pensamento do padre António Vieira deve ser analisado.

O orador concebia a escravatura como uma condição que resultava não da natureza humana, nem de erros cometidos, mas da violência do opressor e da má sorte do oprimido. Deus criara um mundo feito de união e de irmandade; os homens, no entanto, perverteram-no, dando origem a situações tão opostas como a de senhores e escravos. O domínio que os separa – afirma – «é força, e não razão ou natureza»⁹. Partia do princípio, reconhecido na tradição cristã, da filiação comum e universal dos homens a um Deus único e criador. A irmandade que unia todos os cristãos anulava distinções existentes, não havendo perante Deus diferenças entre ricos, pobres, livres ou escravos, brancos ou negros: «cada um é da cor do

nhóis por nascimento mas ligados à cultura portuguesa, onde se integraram desde muito novos nas cátedras das Universidades de Coimbra e Évora, desempenharam um papel de primeiro plano na definição e divulgação dos títulos que davam a escravidão como justa e a reconheciam perante o direito das gentes, o direito civil e eclesiástico. Fixaram ainda os direitos e deveres entre senhores e escravos e as possibilidades de libertação. Entre os portugueses podemos destacar os nomes de Fernão Rebelo, João Baptista Fragoso e Esteves Fagundes.

⁸ A expansão da fé e a remissão das almas, por meio de actos aguerridos e limitadores da liberdade, estavam nestas explicações condicionadas a uma nova noção do que era justo e que, portanto, pudesse ser ética e juridicamente válido.

⁹ P.º ANTÓNIO VIEIRA, *Sermões*, vol. XII, Porto, Lello e Irmão Editores, 1959, sermão XX, p. 96.

seu coração»¹⁰. E isto porque, esclarece, a água do baptismo a todos limpou espiritualmente, sem distinção e enquanto «os homens olham para o rosto» Deus olha «para os corações»¹¹.

Mas aos olhos do jesuíta a violência parecia ter tomado as rédeas da destruição da natureza, impondo domínios até então ignorados. Invoca a realidade brasileira para concluir que nunca «houve Babilónia, nem Egipto no mundo em que tantos milhares de cativos se fizessem, cativando-se os que fez livres a natureza sem mais direito que a violência, nem mais causa que a cobiça, e vendendo-se por escravos»¹². E, na exaltação suprema deste pensamento, Vieira exclama: «Oh trato desumano, em que a mercancia são homens! Oh mercancia diabólica, em que os interesses se tiram das almas alheias, e os riscos das próprias!»¹³.

Vieira interroga-se sobre os motivos de tanta violência social, concluindo que só «a tirania do azar» colocava os indivíduos nesta situação de domínio. Afinal não são todos homens? Não estão todos sujeitos à mesma sorte?

Estes homens não são filhos do mesmo Adão e da mesma Eva? Estas almas não foram resgatadas com o sangue do mesmo Cristo? Estes corpos não nascem e morrem como os nossos? Não respiram com o mesmo ar? Não os cobre o mesmo céu? Não os aquece o mesmo sol? Que estrela é aquela que os domina, tão triste, tão inimiga, tão cruel?¹⁴.

Seria a fortuna, nunca a natureza a dividir os homens em senhores e escravos. E, indagando desígnios, questiona se a fortuna os fez escravos e a natureza os fez homens, «porque há-de poder mais a desigualdade da fortuna para o desprezo, que a igualdade da natureza para a estima-

¹⁰ *Idem*, p. 107.

¹¹ *Idem, ibidem*. «E entre cristão e cristão não há diferença de nobreza, nem diferença de cor. Não há diferença de nobreza, porque todos são filhos de Deus; nem há diferença de cor, porque todos são brancos. Essa é a virtude da água do Baptismo. Um etíope se se lava nas águas do Zaire fica limpo, mas não fica branco: porém na água do Baptismo sim, uma coisa e outra.» *Idem*, vol. II, sermão da Epifania, p. 44.

¹² *Idem*, sermão XXVII, p. 364.

¹³ *Idem*, pp. 129-130.

¹⁴ *Idem*, p. 330.

ção?»¹⁵. E se a fortuna tinha o mesmo poder sobre livres e escravos, a qualquer momento a sorte podia mudar e o que hoje era escravo tornar-se livre e o livre escravo.

Vieira adverte a constante desigualdade dos destinos, que nem as leis naturais, nem a fé na Redenção conseguiam resolver. «Comparo o presente com o futuro, o tempo com a Eternidade, o que vejo com o que creio, e não posso entender que Deus, que criou estes homens tanto à sua imagem e semelhança, como os demais, os predestinasse para doces infernos, um nesta vida, outro na outra»¹⁶. Sublinhamos, «comparo [...] e não posso entender».

Perante tal argumentação, poderíamos de imediato ser levados a pensar que estávamos próximos da condenação de qualquer tipo de cativo praticado. Contudo, Vieira não se revela contrário à existência de escravos. Sustenta, isso sim, a existência de uma escravatura regulada por princípios jurídicos e atenuada pela humanização do tratamento:

Não é minha tenção que não haja escravos; antes procurei nesta corte, como é notório e se pode ver da minha proposta, que se fizesse, como se fez, uma junta dos maiores letrados sobre este ponto, e se declarassem como se declararam por lei (que lá está registrada) as causas do cativo lícito.¹⁷

Dentro da estrutura do seu pensamento, era fundamental que a prática escravista se baseasse nos novos princípios teológico-jurídicos que a legitimavam, sem contrariar os preceitos cristãos e os ditames da razão. Porém, a realidade mostrava-se tão complexa que era impossível detectar se as capturas eram ou não legítimas.

Reconhece a absoluta necessidade de mão-de-obra escrava no Brasil sem deixar de manifestar o retraimento da sua consciência de homem e cristão perante os rigores do sistema. Como realça num dos sermões referindo-se ao negro, «era o seu sangue, o seu suor e as suas lágrimas que alimentavam e sustentavam o Brasil que não podia dispensar o seu trabalho forçado». Em 1665 apresenta Angola como a terra de que «vive e se sustenta» o Brasil, onde uma nau «desova no mesmo dia quinhentos, seiscentos e talvez mil escravos». Mais significativas são as suas palavras quando afirma que «sem negros não há Pernambuco», ou quando diz que

¹⁵ *Idem*, p. 360.

¹⁶ *Idem*, p. 331.

¹⁷ *Idem*, vol. II, sermão da Epifania, p. 45.

o Brasil tem o corpo na América e a alma em África¹⁸. Por diversas vezes, ao longo da segunda metade do século XVII, Vieira irá propor o transporte de escravos de Angola para o Maranhão. No *Parecer ao Príncipe Regente sobre o aumento do Estado do Maranhão e Missões dos Índios* refere com toda a clareza o assunto, fazendo depender a liberdade dos índios do transporte de mão-de-obra africana. E esclarece pormenores e procedimentos:

Quanto aos escravos de Angola, suposto não terem os moradores do Maranhão os cabedais necessários para os comprar, e por esta mesma falta não haver mercados que lá os queiram conduzir, o modo mais pronto, mais seguro e mais fácil de haver os ditos escravos de Angola, é que este primeiro empenho, que será de sessenta mil cruzados, pouco mais ou menos, se faça por conta da Fazenda Real, mandando logo Sua Alteza para maior brevidade e expedição, que da Baía ou Pernambuco, onde chegam continuamente navios de Angola, se comprem e remetam ao Maranhão duzentos escravos, que devem ser homens e mulheres em ordem à propagação, conduzidos em um patacho e dirigidos ao Governador e Provedor da Fazenda, os quais repartirão e consignarão os ditos escravos gratuitamente a cinquenta moradores dos que tiverem maior cabedal e indústria, quatro a cada um, para que, nas terras e sítios mais acomodados e proporcionados, plantem e cultivem cacau, baunilha, anil e as outras drogas de maior utilidade, com tal contrato e partido que, de tudo o que se colher, a metade seja para o lavrador e a outra a metade se divida em duas partes, uma para a Fazenda Real, e a outra para o Governador e Provedor, que serão os principais superintendentes de tudo; e por este modo, sendo todas as partes interessadas, é de crer que se aplicarão como convém ao que tocar a cada uma, celebrando-se o dito contrato com condição e comunicação que ao lavrador que não cumprir o prometido, se lhe tirarão os ditos escravos e se darão a outro que melhor o faça.¹⁹

A escravidão do índio e a do negro merecem-lhe considerações distintas. No primeiro caso, evoca o princípio da liberdade tal como era de-

¹⁸ “Carta ao marquês de Niza, Haia, 12 de Agosto de 1648”, in P.e ANTÓNIO VIEIRA, *Cartas*, t. I, Coimbra, 1925, p. 143; JOÃO LÚCIO DE AZEVEDO, *História de António Vieira*, vol. I, Lisboa, 1931, apêndice nº 7, p. 471.

¹⁹ P.e ANTÓNIO VIEIRA, *Obras Escolhidas*, pref. e notas de António Sérgio e Hernâni Cidade, vol.V, Lisboa, Sá da Costa Editores, 1951, pp. 318-319.

fendido pelas determinações papais e régias²⁰. No segundo caso, não contestando o princípio da sua sujeição de acordo com os preceitos da lei, protesta contra as ilegalidades, os excessos e desumanidades a que são sujeitos²¹. No caso do índio aceita como legítimas as quatro exceções que constavam da lei que interditava a escravidão do índio e admite a ambiguidade do sistema que, sob o pretexto de «guerra justa», acabava por permitir o cativeiro dos naturais. Afirma sem rodeios estar seguro de que todos os escravos índios da terra eram «herdados, havidos e possuídos de má fé» e denuncia que os colonos davam «o piedoso nome de resgate a uma venda tão forçada e violenta, que talvez se faz com a pistola nos peitos»²². E adverte:

Sabeis, cristãos, sabeis nobreza e povo do Maranhão, qual é o jejum que quer Deus de vós esta Quaresma? Que solteis as ataduras da injustiça, e que deixeis ir livres os que tendes cativos e oprimidos. Estes são os pecados do Maranhão: estes são os que Deus me manda que vos anuncie.²³

²⁰ A defesa deste princípio de liberdade do índio nada tinha a ver com o modo como este era considerado: «a gente das terras é a mais bruta, a mais ingrata, a mais inconstante, a mais avessa, a mais trabalhosa de ensinar de quantas há no mundo». «Nas [nações] da Índia muitas são capazes de conservarem a fé sem assistência dos pregadores; mas nas do Brasil nenhuma há que tenha esta capacidade. Esta é uma das maiores dificuldades que tem aqui a conversão». É a gente «mais barbara e mais rude». Este perfil, que o missionário acentua, tornava os índios incapazes de conscientemente cometer faltas, o que, em certa medida, os ilibava do pecado. P.^o ANTÓNIO VIEIRA, *Sermões*, t. V, sermão da Primeira Oitava da Páscoa, pp. 404-407. Ver Pedro Calafate, «António Vieira ou o elogio da tolerância», in *Vieira Escritor*, Lisboa, Edições Cosmos, 1997.

²¹ C. R. Boxer refere que Vieira foi «o mais famoso paladino da liberdade dos ameríndios [...] que passou grande parte da sua longa vida, batalhando e interpelando em favor dos escravos, quer como missionário, no Pará e Maranhão, quer como advogado em Roma e Lisboa». Todavia, não dirá o mesmo relativamente à sua atitude para com os escravos negros a quem só se limitou a denunciar os sádicos tratamentos que os senhores lhes infligiam. CHARLES R. BOXER, *Relações Raciais no Império Colonial Português (1415-1825)*, Porto, Edições Afrontamento, 1977, p. 93.

²² *Idem*, vol. III, sermão da Primeira Dominga da Quaresma, p. 16.

²³ *Idem*, p. 10.

Vieira, em momento de conflito com as autoridades coloniais que apelavam à saída dos jesuítas da colónia²⁴, chega a afirmar que a salvação da alma do gentio se consegue sem cativar o corpo, segundo a lição do Evangelho no relato da Epifania. Na continuação deste assunto, o missionário acaba por se confessar culpado porque nem sempre seguiu esta lição evangélica por debilidade perante a poderosa autoridade secular e eclesiástica. São significativas as suas palavras:

Não posso, porém, negar que todos nesta parte, e eu em primeiro lugar, somos muito culpados. E porquê? Porque devendo defender os gentios que trazemos a Cristo, [...] nós, acomodando-nos à fraqueza do nosso poder, e à força do alheio, cedemos da sua justiça, e faltamos à sua defesa. [...] Não só consentimos que os pobres gentios que convertemos, percam tudo isto, senão que os persuadimos a que o percam, e o capitulámos com eles, só para ver se se pode contentar a tirania dos cristãos; [...] nós não só consentimos que percam a sua pátria aqueles gentios, mas somos os que à força de persuasões e promessas (que se lhes não guardam) os arrancámos das suas terras, trazendo as povoações inteiras a viver ou a morrer junto das nossas. [...] Nós não só consentimos que aqueles gentios percam a soberania natural com que nasceram e vivem isentos de toda a sujeição, mas somos os que sujeitando-os ao jugo espiritual da Igreja, os obrigamos, também, ao poder temporal da coroa, fazendo-os jurar vassalagem. [...] Nós não só não lhes defendemos a liberdade, mas pactuamos com eles e por eles, como seus curadores, que sejam meios cativos, obrigando-se a servir alternadamente a metade do ano.²⁵

No caso dos negros, Vieira segue o princípio geral da legitimidade do seu cativo. O africano chegava ao Brasil já como mercadoria e, por isso, Vieira coloca a tónica do discurso não tanto no seu estatuto de cativos, mas na violenta condição a que eram sujeitos. Salienta que nada há na sua natureza, idêntica aos demais, que razoavelmente justifique o seu cativo, nem mesmo o seu destino infernal. Reconhece que, entre todas as criaturas, os negros eram os mais discriminados, porque Deus «os predestinou para dois infernos, um nesta vida, outro na outra». Mas, para além de todas estas considerações, estava fora de questão a renúncia ao

²⁴ «Mas porque nós queremos só os lícitos, e defendemos os ilícitos, por isso nos não querem naquela terra, e nos lançam dela». *Idem*, vol. II, sermão da Epifania, p. 45.

²⁵ *Idem*, pp. 42-43.

trabalho escravo do africano. Vieira propõe mesmo à coroa que financiasse levas de escravos negros para o Maranhão com o objectivo de contornar os problemas de mão-de-obra suscitados pela utilização do índio como escravo. Afinal sempre era mais fácil presumir a liberdade destes últimos do que a dos negros predestinados a serem escravos desde o breve pontifício de 1452 e constituindo parte do capital que iria financiar a cristianização da conquista²⁶. É nítido que Vieira não podia desacatar abertamente a doutrina oficial da Igreja, mas, tal como fizeram outros autores, também não podia cerrar os olhos tranquilamente.

Então, se não nega a escravidão, se a admite como necessária à economia e até à evangelização, como a justifica?

O discurso de Vieira é ambivalente, por vezes contraditório. Os interesses em jogo obrigam-no a compor uma linguagem ora de resistência ora de compromisso entre posições extremas. O que implicava, em qualquer dos casos, um empenho, quantas vezes forçado, para conciliar a prática com as teorias de modo a preservar a consciência. Como poderia o pregador pôr directamente em causa a mão-de-obra escrava, base da economia colonial? Como poderia ir contra o discurso oficial, sem ser de forma ambígua? Como poderia a missão evangélica concretizar-se sem a ajuda da autoridade civil e pondo em causa o próprio sistema colonial? Não era com o rendimento daqueles «açúcares livres de direitos», resultante do trabalho do africano, que os missionários custeavam o seu trabalho, salvavam a alma do índio, vestiam e curavam o seu corpo, ensinavam a utilizar ferramentas? Não era com a escravidão que o africano resgatava a sua alma juntamente com a do índio das missões? Isto é, não servia a escravidão o fim último da libertação do índio e do negro?²⁷

²⁶ As bulas pontifícias *Dum Diversus* e *Divino Amore Communiti*, expedidas por Nicolau V em 18 de Junho de 1452, concederam ao rei de Portugal o direito de conquista dos muçulmanos, pagãos e outros infiéis inimigos de Cristo, incluindo os respectivos reinos, senhorios, territórios, possessões e bens (móveis ou imóveis). Autorizavam, além disso, a escravidão perpétua desses mouros, pagãos e demais infiéis. O mesmo papa, na bula *Romanus Pontifex*, datada de 8 de Janeiro de 1454, reiterou à coroa portuguesa autorização para submeter e converter os povos encontrados, até mesmo aqueles que não tivessem recebido ainda influência da religião muçulmana. Ver MARIA DO ROSÁRIO PIMENTEL, *Viagem ao fundo das consciências*, Lisboa, Edições Colibri, 1995, pp. 29-30.

²⁷ P.^o ANTÓNIO VIEIRA, *Obras Escolhidas*, ob. cit., vol. VI, p. 168. Ver E. MARTINEZ LÓPEZ, *Tablero de Ajedrez*, Paris, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 1998, p. 94.

Não era fácil sustentar a condenação da prática escravista, principalmente no mundo colonial onde a mão-de-obra escrava alicerçava todo o edifício económico. Quem não aceitasse a escravidão nos moldes estabelecidos era considerado subversivo, tendo por prémio da sua atitude o afastamento do meio colonial²⁸. Os jesuítas, se queriam dar continuidade à obra de evangelização no Brasil, teriam de ser cuidadosos nesta questão fulcral para a colónia.

O pregador invocava a vontade divina para explicar a sorte dos escravos, que exortava a dar graças a Deus por os ter tirado das «trevas da gentilidade» e das penas do inferno. O que poderia parecer cativeiro, desterro ou desgraça era antes «milagre e grande milagre», pelo qual a «gente preta tirada das brenhas da sua Etiópia e passada ao Brasil» devia dar graças a Deus. Não era castigo, mas «misericórdia divina». Exaltava os escravos a dar infinitas graças a Deus por os ter tirado das terras onde viviam «como gentios» e de os ter trazido até ali onde, «instruídos na fé», viviam como cristãos, assegurando a salvação.²⁹ Esta atitude prende-se com a ideia de que o tráfico negreiro e a escravidão constituíam um meio eficaz de evangelização e até um processo capaz de, em certa medida, humanizar a sorte daqueles que tinham caído nessa condição. Era mais importante, dizia, salvar a alma do cativeiro do demónio do que o corpo da servidão desta vida³⁰.

²⁸ Assim aconteceu com os jesuítas Miguel Garcia e Gonçalo Leite, reenviados do Brasil para a Europa depois de se terem recusado a confessar os senhores de escravos, incluindo os padres do Colégio da Baía, invocando o facto de possuírem escravos injustamente cativos. Também Manuel da Nóbrega, em carta dirigida a Simões Rodrigues, acusava as inúmeras injustiças cometidas, ao afirmar que, na colónia, todos ou, pelo menos, a maioria, tinham a consciência pesada por causa dos escravos que possuíam «sem razão». Ao manifestar para Roma a sua apreensão e escrúpulos mediante semelhantes práticas, recebeu do padre Laynes, superior geral da Ordem, a resposta de que ter escravos para tratar da fazenda e demais trabalhos necessários à manutenção dos colégios não era um inconveniente, desde que fossem justamente possuídos. A questão assumiu um tal peso na sua consciência que, no último período do seu provincialato, Manuel da Nóbrega também decidiu não confessar quem tivesse escravos índios, que, em 1559, ainda eram a maioria dos escravos existentes na Baía e esta posição deveria ter pesado na sua transferência da Baía para São Vicente.

²⁹ P.^o ANTÓNIO VIEIRA, *Sermões*, vol. XI, sermão XIV, pp. 299 e 301.

³⁰ «Todo o homem é composto de corpo e alma; mas o que é e se chama escravo, não é todo o homem, senão só a metade dele. [...] O domínio do senhor sobre o escravo só tem jurisdição sobre a carne, que é o corpo, e não se estende ao espírito, que é a alma». «A alma é melhor que o corpo, o Demónio é pior senhor que o

As suas palavras contêm os valores dominantes na época e a negação desses mesmos valores tanto de forma explícita, como implícita. No sermão dirigido aos escravos negros, Vieira diz-lhes que podem «dar muitas graças a Deus pela moderação do cativo» a que tinham sido conduzidos³¹. Mas contraria este juízo de «moderação» ao qualificar a escravidão de contrato do Demónio³²; ao descrever o quadro de crueldades em que os escravos aparecem «pingados, lacrados, retalhados, salmourados» e sujeitos a «outros excessos maiores» que silencia; ao comparar o escravo ao Cristo da Paixão, padecendo de um «modo muito semelhante ao que o mesmo Senhor padeceu»: «[...] Cristo despido, e vós despidos: Cristo sem comer, e vós famintos: Cristo em tudo maltratado, e vós maltratados em tudo»³³; e ainda ao apresentar a imagem dos negros como membros

homem, por mais tirano que seja; o cativo dos homens é temporal, o do Demónio eterno: logo nenhum entendimento pode haver, tão rude e tão cego, que não conheça que o maior e pior cativo é o da alma.» *Idem*, vol. XII, sermão XXVII, pp. 333-335 e 342.

³¹ *Idem*, p. 363.

³² «Esse negro será teu escravo esses poucos dias que viver: e a tua alma será minha escrava por toda a eternidade, enquanto Deus for Deus. Este é o contrato que o Demónio faz convosco». *Idem*, vol. III, sermão da Primeira Dominga da Quaresma, pp. 5 e 8-9.

³³ «Não se pudera, nem melhor nem mais altamente, descrever que cousa é ser escravo em um engenho do Brasil. Não há trabalho, nem género de vida no mundo mais parecido à cruz e paixão de Cristo, que o vosso em um destes engenhos. [...] Em um engenho sois imitadores de Cristo crucificado.» P.^o ANTÓNIO VIEIRA, *Sermões*, vol. XI, sermão XIV, p. 305-306. Quanto aos engenhos, compara-os ao próprio inferno: «E que cousa há na confusão deste mundo mais semelhante ao Inferno, que qualquer destes vossos engenhos, e tanto mais, quanto de maior fábrica? Por isso foi tão bem recebida aquela breve e discreta definição de quem chamou a um engenho de açúcar *doce inferno*. E verdadeiramente quem vir na escuridão da noite aquelas fornalhas tremendas perpetuamente ardentes: as labaredas que estão saindo a borbotões de cada uma pelas duas bocas, ou ventas, por onde respiram o incêndio: os etíopes, ou ciclopes banhados em suor tão negros como robustos que subministram a grossa e dura matéria ao fogo, e os forçados com que o revolvem e atizam; as caldeiras ou lagos ferventes com os cachões sempre batidos e rebatidos, já vomitando escumas, exalando nuvens de vapores mais de calor, que de fumo, e tornando-os a chover para outra vez os exalar: o ruído das rodas, das cadeias, da gente toda da cor da mesma noite, trabalhando vivamente, e gemendo tudo ao mesmo tempo sem momento de tréguas, nem de descanso: quem vir enfim toda a máquina e aparato confuso e estrondoso daquela babilónia, não poderá duvidar, ainda que tenha visto Etnas e Vesúvios, que é uma semelhança de Inferno». E logo acrescenta invertendo o quadro: «Mas se entre todo esse ruído, as

da confraria dos «Cativos sem Redenção» que aperfeiçoam as suas almas com voto perpétuo de sofrimento: não andam calçados, mas descalços; como hábito negro, têm a sua nudez; fazem mais do que jejuar, porque passam fome contínua; e mais do que disciplinar-se, porque levam açoites contínuos e castigos sem conta; o seu tratamento é de desprezo e afronta³⁴.

No mesmo sermão afirma e contradiz a doutrina oficial sobre os resgates de negros. Sustenta-a quando compara os escravos do Brasil aos israelitas cativos na Babilónia. Mas, perante este, coloca Vieira o cativo do Egipto. Esta outra escravatura, que, em relação à da Babilónia, «foi só temporal e dos corpos, cativos não por pecados próprios, senão pela tirania alheia», é a que um ano antes Vieira apresentara aos negros da Baía como «figura [...] verdadeira» da sua sorte³⁵.

Vieira socorre-se da interpretação figurada do episódio da travessia do mar Vermelho. Para os filhos de Israel foi a liberdade do corpo. Para os cristãos correspondia à passagem para «a salvação eterna». Para o escravo baptizado a sujeição contínua equivalia a uma «segunda transmissão», para a «liberdade eterna». Os negros que o escutavam já tinham libertado as suas almas do cativo de Satanás; Deus e a Virgem Maria poderiam libertá-los também do cativo dos corpos. Mas as entidades

vozes que se ouvirem, forem as do Rosário, orando e meditando os mistérios dolorosos, todo esse inferno se converterá em paraíso; o ruído em harmonia celestial; e os homens, posto que pretos, em anjos». *Idem*, p. 312.

³⁴ «Assim como na Igreja há duas religiões de redenção, assim a vossa é de cativos sem redenção. [...] a vossa é de descalços e despídos. O vosso hábito é da vossa cor; [...] A vossa pobreza é mais pobre que a dos menores, e a vossa obediência mais sujeita que a dos que nós chamamos mínimos. As vossas abstinências mais merecem nome de fome que de jejum, e as vossas vigílias não são de uma hora à meia-noite, mas de toda a noite sem meio. A vossa regra é uma ou muitas, porque é a vontade e vontades de vossos senhores. [...] Nos nomes do vosso tratamento não falo, porque não são de reverência nem de caridade, mas de desprezo e afronta. Enfim, toda a religião tem fim e vocação e graça particular. A graça da vossa são açoites e castigos [...] E como o estado ou religião do vosso cativo, sem outras asperezas ou penitências, mais que as que ele traz consigo, tem seguro, por promessa do mesmo Deus, não só o prémio de bem-aventurados, senão também a herança de filhos; favor e providência muito particular é da Virgem Maria que vos conserveis no mesmo estado e grandes merecimentos dele, para que por meio do cativo temporal consigais, como vos prometi, a liberdade ou alforria eterna». P.º ANTÓNIO VIEIRA, *Sermões*, vol. XII, sermão XXVII, pp. 360-361.

³⁵ *Idem*, pp. 342-343.

divinas preferiam com «particular providência» que os africanos continuassem escravos, «para que por meio do mesmo cativo temporal» conseguissem «muito facilmente a liberdade eterna»³⁶:

Os Israelitas atravessaram o mar Vermelho, e passaram da África à Ásia fugindo do cativo; estes atravessam o mar Oceano na sua maior largura, e passam da mesma África à América para viver e morrer cativos.³⁷

Todavia, Vieira denuncia as ilegalidades cometidas e o facto de ninguém se preocupar com a cristianização do negro alvo de cobiça e não do desejo de evangelizar³⁸.

Que o Criador queira a escravidão dos negros é para Vieira um «grande mistério» que excede a lógica humana e que só pode admitir-se por um acto de fé cega, «porque ela só nos cativa o entendimento, para que à vista destas desigualdades, reconheçamos contudo [...] justiça e providência»³⁹. E é nos «juízos ocultos desta tão notável transmigração [da África para o Brasil], e [n]os seus efeitos», que o cativo do africano encontra agora justificação. O embaraço de Vieira perante o absurdo da escravidão desfaz-se com a noção de que a vida do escravo é um processo de remissão recompensado na vida eterna. A explicação que o entendimento não atingia, «comparo [...] e não posso entender», surge aqui sob a forma figurada de «desígnio da Providência» isto é, com a transferência da argumentação do plano temporal para a eternidade. Tudo quanto denuncia no sermão XX, como obra da malícia humana, resgata no sermão XXVII, enquanto fruto de um plano divino. A passagem dos negros para a América terá redimido as suas almas, que, na África, teriam perecido em pecado de infidelidade.

Vieira chega a insinuar o direito à liberdade do escravo ou porque a sua captura foi injusta, ou porque, em caso de ter sido justa, a sua alma já

³⁶ *Idem*, p. 353.

³⁷ *Idem*, p. 329.

³⁸ *Idem*, p. 339. No sermão da Quarta Domingo da Quaresma, também destaca esta questão a propósito do trabalho nos dias santos: «Eis aqui, senhores, como anda enganada a vossa cobiça. Cuida que pode avançar fazenda, quebrando os mandamentos de Deus, e é tanto pelo contrário, que não só se não adquire fazenda por este caminho, antes se perde a que estava adquirida.» P.º ANTÓNIO VIEIRA, *Sermões*, vol. IV, p. 66.

³⁹ *Idem*, vol. XII, sermão XXVII, pp. 330, 357, 365-366.

tinha sido resgatada com o baptismo e a cristianização. Mantê-lo preso em qualquer destes casos era tirania que merecia castigo. E não se faz rogado com o quadro das punições lançadas sobre a crueldade das praxes coloniais. No Sermão das Tentações refere «a praga dos Holandeses», «a praga das bexigas», «a fome e a esterilidade» como sendo castigos de Deus lançados sobre o Maranhão por causa do cativeiro dos índios. A ameaça de Vieira não podia ser mais oportuna, dado que em 1686 a Baía era assolada por uma das mais terríveis epidemias de febre-amarela, procedente de São Tomé, grande entreposto atlântico do tráfico negreiro⁴⁰. E, mais uma vez, surge o paralelismo entre o mar Vermelho e o oceano Atlântico, entre o Egipto e o Brasil:

Oh como temo que o Oceano seja para vós mar Vermelho, as vossas casas como a de Faraó, e todo o Brasil como o Egipto! Ao último castigo dos egípcios precederam as pragas, e as pragas já as vemos tão repetidas umas sobre outras, e algumas tão novas e desusadas, quais nunca se viram na clemência deste clima.⁴¹

Com esta sua postura contrapõe a ordem natural e divina à desordem diabólica da escravatura, apela à consciência dos senhores sobre as suas acções e as consequências dos seus actos ofensivos que envenenavam toda a sociedade humana e faziam mais dano a quem as praticava do que a quem as sofria. Mas também promove, veladamente, a actuação do escravo perante a injustiça a que está sujeito. Reacção que logo trava com os desígnios ocultos da divindade. Sabia que não podia declarar semelhantes afirmações, o que equivalia à aniquilação não só do pregador mas também à aniquilação de todos os que se insurgissem.

António Vieira, na sequência dos ensinamentos do Evangelho que condenava qualquer atitude de revolta, recomendava aos escravos que obedecessem aos seus senhores como ao próprio Cristo, porque daí lhes adviria a recompensa eterna⁴². Aconselhava-os explicitamente a sujeita-

⁴⁰ E. MARTINEZ LÓPEZ, ob. cit., p. 106.

⁴¹ *Idem*, p. 366.

⁴² Num mundo de grande tensão social onde todos os direitos pertenciam aos senhores e onde os escravos só podiam reagir pela força, o recurso ao espiritual tornou-se uma arma privilegiada para demarcar atitudes e limites quer de senhores quer de escravos. Tarefa em que os padres se mostraram incansáveis, auxiliados por dois conceitos fundamentais na mentalidade da época: a bem-aventurança ou a perdição nas trevas eternas.

rem-se e a obedecer em tudo aos senhores «não só aos bons e modestos, senão também aos maus e injustos» porque «nesse mesmo trabalho, que é forçoso, bastará a voluntária aplicação» para que Deus lhes «pague como livres» e «faça herdeiros como a filhos»⁴³.

Paciência, boa vontade e, sobretudo, resignação e obediência incondicional eram as palavras de ordem. Qualquer desacato, qualquer desobediência ao senhor, seria considerada como uma ofensa a Deus e como tal repercutir-se-ia em castigo na vida do Além, porque a sua vocação na terra era «a imitação da paciência de Cristo», o seu prémio «a herança eterna» e a sua religião «a de cativos sem redenção». E Vieira esclarecia: «Se servis por força, e de má vontade, sois apóstatas de vossa religião; mas se servis com boa vontade, conformando a vossa com a divina, sois verdadeiros servos de Cristo.»⁴⁴.

Afastada a hipótese de contestação a favor da abnegação total, restava aos negros o consolo na esperança da vida no Além. Os seus cânticos, histórias e fantasias revelavam uma fé imensa numa justiça divina que um dia os faria transpor as fronteiras do mundo das crueldades. A Igreja alimentava-lhes a esperança, valorizando-lhes o martírio e, por este meio, procurava manter, tanto quanto possível, a estabilidade social e a ordem nas colónias. Vieira anunciava-lhes a recompensa eterna de todos os sacrifícios sofridos, só comparáveis aos martírios infligidos a Cristo, mas que Deus ordenara para preparar a sua liberdade eterna⁴⁵. A liberdade tinha aqui um preço maior do que o da própria vida. Era o preço da eternidade.

⁴³ *Idem*, pp. 358-359.

⁴⁴ *Idem*, pp. 360-361.

⁴⁵ *Idem*, pp. 335-337.

Utopia, Messianismo e Inquisição

O FUTURO NO PRESENTE DE VIEIRA; DO TEMPO E DA HISTÓRIA

Ana Maria Ramalhete

(IELT/Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa)

Esta abordagem da problemática do tempo, em escritos do Padre António Vieira, irá fazer-se na sua interligação com o espaço, a acção, tomando, ainda, em consideração o escolhido para a protagonizar. Este autor que viveu de 1608 a 1697, durante 5 reinados, de Filipe II a D. Pedro II, deixa a sua escrita fortemente marcada pelos acontecimentos do tempo, mostrando-se crente optimista na evolução do ser humano pelo conhecimento trazido pelos avanços técnicos e científicos.

No entanto, antes de falarmos sobre o discurso político-religioso deste autor, recuemos até ao reinado de João III, ao encontro de Bandarra, cujas trovas contendo referências a profecias bíblicas serviriam de fundamentação para algumas das asserções de Vieira.

O olhar deste “sapateiro de Trancoso”, expresso em trovas, recai, de início, sobre a realidade do país, denunciando a corrupção do seu tempo. E o tempo é o do início do império português, em que alterações nos valores e nos costumes, por parte dos diferentes grupos sociais, lhe mereceram uma crítica directa, a que não escaparam o clero, os ministradores da justiça, e a nobreza. Denuncia-se um mundo onde as aparências se sobrelevavam às necessidades:

Os que não têm que comer / Fazem trajos mui prezados,
Ficam pobres, Lazarados / Por outros enriquecer. (38)¹

¹ “*Profecias*” do Bandarra sapateiro de Trancoso, apresentação de António Carlos Carvalho, Lisboa, Editorial Veja, s.d..

Se Bandarra iniciava as trovas fazendo o seu repositório dos “males de Portugal” (55), no final iria cantar um futuro de “glórias com a aclamação do Rei Encoberto”. Esta será a primeira voz popular, que, uma vez absorvido o conhecimento geográfico trazido pelos descobrimentos portugueses, apontava para uma visão total do mundo. Esta noção ir-lhe-ia permitir formular o conceito de que, uma vez conhecidos os espaços e os povos, se abria a possibilidade de uma união global pacífica.

A preocupação subjacente à possibilidade de construção deste império mundial fundamentava-se na noção de que a religião e o domínio territorial eram os dois fortes elementos desencadeadores da guerra. A solução de um Imperador único e religião única, embora não se baseando apenas em textos proféticos canónicos, permitia apontar, com fundamento em novas leituras de sonhos premonitórios, para uma diferente orgânica política e social, num tempo futuro, mas próximo.

A liderança deste movimento corporizava-se numa figura salvadora de comando que iria iniciar a luta para cumprimento do projecto final, que se poderá considerar equiparável a um retorno ao Paraíso perdido. Passavam as profecias bíblicas a ser cumpridas por um novo povo eleito, o português, e pelo seu rei.

Este soberano não detinha apenas uma componente messiânica de “escolhido”, mas também sobre ele recairia uma opção electiva, dando-lhe qualidades para ser uma figura que traria “coisas de espantar” (71).

Preliminares tempos de luta sempre gloriosa enquadram-se na visão de:

... um grão Rei
Todo bem aventurado,
E será tão prosperado,
Que defenderá a grei

CLI
Este guardará a Lei
De todas as heresias,
Derrubará as fantasias
Dos que guardam o que não sei. (86)

Se iria haver um primeiro momento de conquista e glória, o projecto final seria o de uma paz universal. A finalizar este texto o autor projecta o seu pensamento para um momento posterior, o do cumprimento do novo mundo:

CLIV

Acho, que depois virá
Às ovelhas dum pastor
Mui manso, e bom guardador,
Que o fato reformará.

CLV

Este pastor lhe dará
A comer erva mui sã,
E de suas ovelhas, e lã
Ao mesmo Deus vestirá.

CLIV

Todos terão um amor,
Gentios como pagãos,
Os Judeus serão Cristãos,
Sem jamais haver error (87)

A esta construção do futuro, anteceder-se uma marcação interventiva temporal, que permite relevar como o desvendar do acerto dos tempos se torna primordial no discurso profético político:

LXXXVII

Já o tempo desejado
É chegado, (62)
diz Bandarra.

Passemos para o complexo final do reinado seguinte, tendo o poder transitado de avô para neto que nascera como esperança de Portugal, e a quem outro poeta dedica a sua épica. D. Sebastião, o rei desejado, é representado por Camões com muitos dos atributos construtores de figuras entre heróicas e messiânicas, o que a dedicatória dos *Lusíadas*² deixa bem explícito, e relembro:

² Luís de Camões, *Os Lusíadas*, 4ª ed., Porto, Editorial Domingos Barreira.

VI

E vós, ó bem nascida segurança
Da lusitana antiga liberdade,
E não menos certíssima esperança
De aumento da pequena Cristandade,
Vós, ó novo temor da Maura lança,
Maravilha fatal da nossa idade,
Dada ao mundo por Deus, que todo o mande,
Para do mundo a Deus dar parte grande;

VII

Vós, [] tenro e novo ramo florescente
De uma árvore de Cristo mais amada
Que nenhuma nascida no Ocidente, [...]

VIII

Vós poderoso Rei, cujo alto Império
O Sol, logo em nascendo, vê primeiro,
Vê-o também no meio do Hemisfério,
E quando desce o deixa derradeiro; [...]³

D. Sebastião, potencialmente escolhido para executor do grande projecto de futuro, na continuação e conclusão da épica dos antepassados, foi, afinal, o “conquistador” que morreu na batalha em busca da glória, deixando não apenas por cumprir a profecia do poeta, como o país próximo da suspensão no tempo da sua independência.

Passando ao lado da problemática do Sebastianismo, mas incidindo sobre a postura do Padre António Vieira perante o valor que esse movimento podia ter para uma esperançosa manutenção do espírito de independência nacional através da imagem do Desejado Rei, analisemos o “Sermão de S. Sebastião”⁴. Vieira, ao longo deste texto parenético, aproveitando a coincidência dos nomes do Rei desaparecido e do Santo e elementos biográficos entre os quais estabelece paralelismos, vai deixan-

³ Os *Lusíadas*, pp. 22, 23.

⁴ Sermão pregado no Brasil no ano de 1634, durante a governação filipina de Portugal, tendo Vieira 26 anos de idade. A edição dos *Sermões* utilizada neste trabalho insere-se na publicação das Obras completas do Padre António Vieira, Porto, Lello & Irmãos Editores, 1959. Este sermão faz parte do Sexto Tomo do Volume IV-VI, pp. 339-350.

do indefinido o Sebastião a que se reporta, o que se torna marcante pela sua frequente menção do nome Sebastião sem a especificação de São.

António Vieira vai criando uma estratégia de escrita contendo em si uma lógica interpretativa. Neste caso usando o evangelho das Bem-aventuranças vai estabelecer, na construção do seu discurso, o espaço que pretende acentuar. Desde logo afirma que o sermão exemplar proferido por Cristo, pelo seu conteúdo, dizia respeito à vivência na terra, apesar da referência aos bem-aventurados no céu. De facto, a oposição céu/terra vai permitir a valorização desta, o que se torna recorrente noutros textos do autor. Sendo a espiritualidade de primordial importância no pensamento de Vieira, a temporalidade não o é menos.

Introduzindo, em simultâneo, o conceito de Encoberto⁵, que teria para os seus ouvintes um eco imediato, que se ligava ao Rei desaparecido. Diz Vieira: “Assim andam neste mundo encobertos os bem-aventurados,” (336). Posteriormente, iria afirmar que o tema deste seu sermão era “*Sebastião o Encoberto*”, exclamando numa contínua comparação subliminar a qual dos dois “Sebastião” se reportava: “Oh milagre Oh maravilha da Providência Divina! Na opinião de todos era Sebastião morto: *omnium opinione mortuum*; mas na verdade, e na realidade estava Sebastião vivo: *vivum repertum*.”

Num jogo de enganos entre a vida e a morte, o real e a aparência, Vieira vai, implicitamente, criar paralelismos entre D. Sebastião desaparecido em Alcácer Quibir, e São Sebastião considerado morto após a execução da pena a que fora condenado, mas à qual sobrevive. O seu ressurgimento contém uma componente muito próxima de uma ressurreição (338).

Reforçando dúvidas sobre a morte do Rei, vai fornecer exemplos bíblicos de enganos sobre a morte de personagens. Assim, refere a ilação tirada por Jacob da morte de seu filho José perante a visão da sua túnica ensanguentada. Menciona, ainda, o pedido de Deus a Abraão do sacrifício da vida de seu filho Isaac para acentuar a necessidade de uma análise atenta da realidade para que não fosse possível ocultar-se “a realidade da vida debaixo da opinião da morte, que é o que sucede ao nosso encoberto hoje.” (311)

No relato do sacrifício do seu filho que Abraão se preparava para realizar, bastava um desvio do olhar de um espectador aterrorizado perante tal situação, para se cair no engano da certeza da morte do jovem Isaac,

⁵ Ver: António Machado Pires, *D. Sebastião e o Encoberto*, 2ª ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1882.

ao ver, mais tarde, as cinzas sacrificiais, sem se dar conta do erro de leitura provocado por essa suspensão do olhar, durante a qual se dera a troca do menino por um cordeiro.

O caso de Jonas permanecendo vivo, embora engolido por uma baleia, é, igualmente, apresentado como certificador da aparência de morte contrapondo-se à realidade da vida. Vieira vai ainda dizer: “Que cousa era aquela grande baleia no meio do mar, senão uma ilha errante, em que ninguém podia tomar porto, que já aparecia, já desaparecia?” (342), conduzindo o leitor a uma evocação da mítica em torno do Rei Artur, que permaneceria em vida suspensa numa ilha, tal como D. Sebastião, numa das versões da mítica sebastianista. Sebastião e Artur seriam “encobertos”, sempre prestes a voltar.

Pela contínua repetição da frase “encoberto na vida e encoberto na morte” eram criadas ambiguidades interpretativas que permitiam manter viva a hipótese de D. Sebastião não ter morrido, mantendo-se sempre a possibilidade do seu retorno. O Padre António Vieira remata este acumular exemplificativo, acentuando a vida sobre a morte: “Deus é Deus de Abraão, Deus de Isaac, Deus de Jacob; logo não é Deus dos mortos, senão dos vivos” (344-5).

Próximo do final do texto, ambigualmente, invoca ainda um:

“Divino Sebastião encoberto, bem-aventurado na Terra, e descoberto defensor que sempre foste deste reino [...] vereis lágrimas e aflições, que se não consolam; vereis fomes e cobiças que se não fartam; vereis ódios e desuniões, que se não pacificam.”

Colando este texto à realidade portuguesa em governação espanhola, estamos perante um país em situação degradada e que aguarda a bem-aventurança do retorno de um salvador num tempo consonante com a necessidade nacional.

Mas Vieira é um homem pragmático e o seu pensamento não é estático; tendo como fio de continuidade o nacionalismo, a sua adesão à Restauração e à causa dos Bragança vai ser entusiástica.

No “Sermão dos Bons Anos”⁶, o primeiro que pregou, na Capela Real em Lisboa no início de 1642, de novo vai acentuar a possibilidade de se estabelecer na terra um mundo de felicidade como projecto de futuro.

⁶ Tal como foi indicado, a edição dos *Sermões* utilizada neste trabalho insere-se na publicação das Obras completas do Padre António Vieira, Porto, Lello & Irmãos Editores, 1959. Este sermão faz parte do Primeiro Tomo do Volume I-III, pp. 315-342.

Vieira desenvolve o seu discurso em torno do conteúdo do próprio nome de Cristo que por vontade divina se chamara Jesus, por a sua missão ser de “Salvador e Libertador”. Como certificação desta vontade de Deus são invocadas as profecias que tinham precedido o nascimento de Cristo. O sermão flui para o caso português numa ligação com as profecias do querer “Deus que fosse a liberdade de Portugal”, isto é, colocando a Restauração dentro de superiores desígnios.

Mas se os acontecimentos tinham sido profetizados “o nome do felicíssimo libertador” também o fora; e, assim, Vieira vai aproximando a figura de D. João IV do próprio Cristo, e, em simultâneo, vai criando uma lógica que lhe permite presentificar o futuro expresso nas profecias.

O padre António Vieira parte de exemplificações bíblicas respeitantes a realizações aparentemente impossíveis, e de que os próprios protagonistas tinham duvidado, apesar de profetizadas. Vai, em seguida, referir a Restauração, após sessenta anos de governação espanhola, introduzindo, sequencialmente, o cativo do povo de Israel na Babilónia e subsequente libertação, como exemplo da vontade divina, para retornar ao caso português entrecruzando-o com o exemplo bíblico, dando-lhe, dessa forma, uma dimensão para além de mero acto político.

O desenvolvimento do conceito de espera que é sempre longa, como longa fora a espera dos portugueses pela Restauração, e dos homens pela Redenção, vai ser resolvido de forma positiva, pois os tempos de espera seriam recompensados com uma posse continuada. Vieira inferia uma correlação com a recém-adquirida independência de Portugal no presente, que ao cumprir-se continha uma projecção para o futuro.

A introdução de profecias de S. Frei Gil num contexto em que anteriormente Vieira usara apenas textos bíblicos como fundamentação, assegura-lhes uma qualidade que pretende torná-las indubitáveis. Nelas se teria referido a perda da independência de Portugal, mas também um futuro de conquistas em África, do Império Otomano, e a recuperação da Santa Casa de Jerusalém, com um retorno à idade de ouro, e estabelecimento da paz mundial. Havia, contudo, um tempo intermédio que Vieira fazia coincidir com o presente, tempo de luta e sofrimento até se atingir uma plenitude atemporal “sem termo e sem Limite”:

O muito, quer Deus que não custe pouco, e era justo que a tanta glória precedesse tanta esperança, e que quem havia de gozar sempre, suspirasse muito.

Numa tentativa de justificação da alteração do seu anterior pensamento nacionalista sebastiano para a aceitação da presença da Casa de Bragança no poder português restaurado, o Padre António Vieira vai fazer referência aos seguidores do sebastianismo para os encaminhar para a nova causa nacional. Nesse sentido vai apontar alguns dos erros incorridos na interpretação das profecias, pois, se apontavam que o rei que iria remir Portugal, seria um soberano não esperado, o que à partida eliminava o esperado D. Sebastião. Madalena, que buscara Cristo morto na sepultura, é agora comparada aos portugueses que tinham chorado o seu rei.

Mas Vieira precisa também de ultrapassar o conceito de Encoberto em que D. Sebastião estava envolto. O seu esforço pela criação de uma nova lógica é notório. Será, de novo, servindo-se do exemplo de Madalena que esperava Cristo morto e sepultado, e o não reconhecia ressuscitado, como se estivesse encoberto a seus olhos, que o sermão aponta: “assim Portugal tinha presente e vivo a el-rei nosso senhor, e o via e lhe falava, e não o conhecia. Porquê? Não só porque estava, senão porque ele era o *Encoberto*” (326). D. João IV mantivera-se encoberto porque não era “chegada a ocasião”, mas depois se “descobriu o encoberto senhor, porque então era chegado o tempo.” Há, pois, um elemento fulcral nesta sequência que tem a ver com o acerto do tempo, evidentemente, com a acção e a pessoa, o que permite gerar um discurso legitimador heróico messiânico para o novo dirigente.

A “redenção e restauração de Portugal” tinha-se realizado em tempo certo, e o ano fora o “celebradíssimo de 40” diz o sermão. O Padre António Vieira estará a referir-se a versos das “*Profecias*” de Bandarra que seriam do conhecimento de todos, e que dizem

LXXXVII

Já o tempo desejado
É chegado,
Segundo o firmal assenta:
Já se cerram os quarenta,
Que se ementa,
Por um Doutor já passado.
O Rei novo é levantado,

E mais abaixo

LXXXVIII

Saia, saia esse infante
Bem andante,
O seu nome é D. João

Momento profético muito adequado à situação mesmo que de origem o nome fosse Fuão, portanto, fulano indeterminado.

Longamente o Padre António Vieira irá elaborar sobre o acerto do tempo, estabelecendo um contínuo paralelismo da actuação do Duque de Bragança, legítimo Rei de Portugal, com Cristo, legítimo Rei de Israel. Cristo fugira para o Egipto perante a perseguição de Herodes, embora tivesse poder para o destruir “Porque não era ainda chegado o tempo” (329). O tempo certo para a revelação de Cristo fora aos 33 anos. Era, pois, necessário “esperar pela oportunidade do tempo”, e Vieira, introduzindo a situação política do momento, indica que o tempo certo, no caso português, tinha chegado na sequência da revolta da Catalunha. Vieira usa como exemplificação paralela, do texto bíblico, o momento em que também os filisteus tinham aguardado o enfraquecimento de Sansão, por mãos de Dalila, para o vencer; contudo, não tinham sabido, naquele tempo certo, aproveitar a fraqueza do inimigo para concretizar a vitória.

Os portugueses são revalorizados e dados como exemplares, mesmo perante o povo bíblico. Diz Vieira: “O remédio era fazerem como nós fizemos, e como nós fazemos, e como nós havemos de fazer” (332), numa extensão temporal que contém em si a perenidade da Restauração.

A lógica que vai presidir ao final deste sermão é a de que, tendo-se cumprido parte de uma profecia, ela se iria realizar no seu todo. Esta inferência é certificada por Vieira usando o exemplo bíblico da anunciação contendo sete profecias feitas pelo anjo a Maria. Sua prima Isabel, vendo realizada a primeira, acreditara desde logo que todas se cumpririam.

Na construção da imagem de D. João IV, Vieira é cuidadoso em não mostrar o Rei com ambição pelo poder, fazendo-o surgir à imagem de Cristo, figura messiânica de “Libertador e Salvador” (336). O texto vai ainda utilizar uma estratégia já apontada no “Sermão de S. Sebastião” estabelecendo uma ligação entre duas personagens pela coincidência de nomes, neste caso João Baptista e João IV, ambos com qualidades fora do comum.

O aparecimento num crucifixo de igreja de um braço solto de Cristo (circunstância que, mais tarde, o “desconstrutor” de mitos Camilo Castelo Branco iria referir com toda a verrina do seu riso irónico), vai permitir a Vieira dizer:

Assim como a mão de Deus estivera com o primeiro João de Judeia, assim estava e havia de estar sempre com o quarto de Portugal [...] em todas as coisas que Sua Magestade pôs a mão, pôs também a divina a sua. (340)

Acrescentando que a mão de Deus não trazia, felicidades pontuais, mas de permanência no tempo.

O Padre António Vieira, numa comparação do momento histórico que se vivia em Portugal com o momento de entrada de Josué na “Terra de Promissão”, transfere as palavras bíblicas para o caso português, numa sequência que, de novo, torna este indissociável de povo eleito. O autor, depois de fornecer a citação em latim, utiliza a estratégia de introduzir na sua tradução a invocação “Valorosos Portugueses”, passando, de modo, o texto para este novo sujeito/receptor.

Continua Vieira a tradução com as palavras: “que assim como vencesstes felizmente estes inimigos, assim haveis de vencer todos os demais;” (341). Por vontade de Deus estas vitórias tinham sido atingidas com pouco derramamento de sangue, e, nas futuras, o sangue a derramar não deveria ser de cristãos. O Padre António Vieira estaria, implicitamente, a apelar para a inutilidade que seria da parte de Espanha lutar contra Portugal, podendo ser seu aliado na construção de um império mundial, com uma única soberania “debaixo dos pés do sucessor de S. Pedro” (341).

Vieira como homem político, neste sermão de início de ano, em comemoração da circuncisão de Jesus, tem o cuidado de apontar para uma necessária adaptação a mudanças, para evitar rupturas:

Circuncida-se Cristo para tirar do mundo a circuncisão, porque quem entra a introduzir uma Lei nova, não pode deixar de repente os abusos da velha. Há-de permitir com dissimulação, para tirar com suavidade. (334)

Vários dos pensamentos de Vieira expressos neste “Sermão dos Bons Anos” vão estar também presentes na *História do Futuro, Esperanças de Portugal, e Quinto Império do Mundo*⁷, ou melhor, no seu “Livro Antepreimeiro” e nos fragmentos deixados do projecto de sete livros que iriam compor a obra.

O primeiro passo na caminhada da construção da *História do Futuro* tem a ver com o estabelecimento da temática do seu livro como primordial objecto de desejo do leitor. Vieira vai alicerçar, num repetido jogo retórico em torno da curiosidade humana, a afirmação de a obra ir ao en-

⁷ Padre António Vieira, *História do Futuro*, int., actualização do texto e notas por Maria Leonor Carvalhão Buescu, Lisboa, IN/CM, 1982. Neste trabalho todas as referências a paginação no corpo do texto reportam-se a esta edição.

contro do mais profundo “apetite” do homem, estabelecendo este como o do conhecimento do futuro. O processo de certificação desta asserção vai sendo construído pelo acumular de evidências desse desejo.

Vieira explicita que a motivação profunda para esta curiosidade dos homens é a de “alcançar aquele segredo que Deus não quis que eles soubessem” (44). Tornando, assim, o conhecimento interdito por Deus desde o Paraíso, a permanente vontade humana.

Diz António Vieira numa definição que correlaciona tempo e território: “O tempo, como o mundo, tem dois hemisférios: um superior e visível que é o passado, outro inferior e invisível, que é o futuro. No meio de um e outro hemisfério ficam os horizontes do tempo, que são estes instantes do tempo que imos vivendo, onde o passado se termina e o futuro começa” (45).

Se há uma lógica a ser construída na *História do Futuro* ela passa inevitavelmente pela inesperada junção de uma temporalidade impossível dentro do contexto da História. Usar uma metodologia da história, e fazer o leitor aceitar como histórico um texto sobre o futuro, passa a ser uma das primordiais tarefas do início deste texto.

Diz Vieira que Moisés escrevera a História do passado com espírito de profecia como diziam os “Padres e Doutores da Igreja” (47). Se havia um “profeta do passado” por que não um “historiador do futuro”? Não se pode dizer que seja um momento de grande humildade da parte do autor, que não deixa nunca de valorizar o seu trabalho.

A fundamentação metodológica, para permitir chamar a esta obra História, vai ser explanada no Capítulo Nono do “Livro Antepimeiro” intitulado: “Verdade desta História. Declara-se o modo com que se podem conhecer os futuros”. Basicamente diz que a sua fonte primária é a “*Escritura Sagrada*” (139) de verdade inquestionável, bem mais que outra fonte que podia ser fraudulenta. Mas a recolha informativa não parava por aqui; socorria-se também de profecias canónicas (144), de profecias cuja certificação era “teológica”, das não canónicas cuja comprovação era baseada nos efeitos, por conterem “a certeza moral”, e finalmente as que entravam no campo da “certeza provável” (145) (e aqui; o Padre António Vieira estaria, certamente, a referir-se às *Trovas* de Bandarra) concluindo, genericamente, que a sua História era toda “fundada na primeira e suma Verdade, que é o mesmo Deus.”

Estabelecida, pois, a veracidade contida nesta obra, por fundamentação em documentos irrefutáveis, restava-lhe comparar as suas fontes com as doutros historiadores. Esses, por melhor investigadores que fossem, poder-se-iam confrontar com informações não fidedignas que poderiam

induzir em erro. Por outro lado, a objectividade doutros historiadores podia ser questionável, mas não a sua.

Estamos, pois, confrontados com a necessidade da construção de uma lógica, apesar da sua aparente impossibilidade, que servisse de base de apoio a essa mesma verdade. Ora a dificuldade dessa tarefa fica desde logo expressa, e, implicitamente, o esforço necessário para a sua realização:

Confesso que entramos em um caos profundíssimo e escuríssimo” mas com a ajuda de Deus “dirá Deus o que só ele pode dizer, far-se-á o que só Ele pode fazer: *Fiat lux, et facta est lux*”.

Vieira transporta o seu leitor para a origem dos tempos, porque também ele está a originar um novo tempo.

Como é recorrente no seu discurso um exemplo bíblico vai ser introduzido no seu texto, jogando neste caso com a eficácia da repetição de um vocábulo fundamental:

Trevas que faziam horror, trevas em que nada se via e trevas em que se não podia dar passo. Tais são as trevas e a obscuridade do futuro. Contudo o Apóstolo São Pedro nos ensinou a entrar nessas trevas sem medo, e a dar passo, e muitos passos (138) nelas, e ver claramente e com maior certeza tudo o que nelas se encobre.

Neste jogo de caminhar com segurança no desvendar do futuro, estabelece-se uma ligação com o sentido da visão. O ver pode sempre ultrapassar o mero olhar, para significar um profundo entendimento.

Nesta sequência, em tradução de citação latina da Bíblia, Vieira refere a profecia como “[...] candeia luzente em lugar escuro e caliginoso, até que amanheça o dia” em aurora de um recomeçar. Segue o autor numa gradação de luminosidades, interpretando o texto bíblico por ele citado e traduzido: “O lugar escuro e caliginoso é o futuro; a candeia que alumia são as profecias; o sol que há-de amanhecer é o cumprimento delas.” Sequência, que Vieira irá utilizar para acentuar que o futuro aguardado será “formoso e alegre”.

No horizonte entre os hemisférios do passado e do futuro, isto é, no presente, a acção que “podemos e devemos fazer é levar a candeia das profecias adiante, e com a sua luz (ainda que luz pequena) entraremos no lugar caliginoso e escuríssimo dos futuros, e veremos o que neles se passa.” A visão e a cegueira com diversos níveis de conotações vão, inevitavelmente, estar associadas a esta caminhada para a luz/conhecimento.

Em torno do verbo ver e derivados, o Padre António Vieira iria referir que os “Profetas da Sagrada Escritura se chamavam por antonomásia *Videntes*, porque com o Lume da profecia entravam nos lugares escuríssimos e secretíssimos do futuro e viam neles claramente”.

Mas o tempo e o conhecimento têm outra função nesta lógica construída. “Um pigmeu sobre um gigante pode ver mais que ele” (150): há uma aproximação dos tempos de revelação de dados encobertos, pelo que “os últimos podem vir a ser os primeiros” (151). Deus, que tinha “coisas encobertas e escondidas” (152), tinha também “predefinido e determinado” (152-3) o tempo da sua revelação.

O pensamento de Vieira prossegue no sentido da valorização dos modernos pela acumulação de conhecimentos técnicos e científicos, a que não era alheia a excelência da acção dos portugueses.

Acentuava-se que os portugueses seriam os protagonistas do futuro império mundial de componentes espirituais e temporais de que já Bândarra falara, e que o Padre António Vieira apelida *Quinto Império do Mundo*.

No entrecruzar da realidade portuguesa com a do povo bíblico temos em termos espaciais, tanto para Israel como para Portugal, um território nacional reduzido que conduzia à necessidade de expansão. Por outro lado, ao valorizar a comunicação e passagem de informação entre povos, Vieira mostra Deus usando de forma muito pragmática o seu conhecimento dos homens. Assim escreve: “quando quer passar a religião de um reino a outros, mete neles a fé às costas do interesse” (321), e se esta verdade se adequa aos hebreus é também implicitamente válida para os portugueses, dizendo: “Os pregadores levam a Fé aos reinos estranhos, e o comércio leva às costas os pregadores” (321-2).

Os descobrimentos, sendo apresentados como pólo centralizador, vão também servir de ponto de partida para um fluxo na construção de lógicas discursivas, passando toda a História de Portugal, e especificamente a acção no Brasil, por uma releitura em que Vieira modela a realidade para a forçar a encaixar nas profecias bíblicas.

A acção dos actores dos descobrimentos vai ser contextualizada, reportando-se Vieira ao mito fundador de Portugal independente, com o seu conteúdo de novo povo escolhido para projecto divino com missão a cumprir em expansão evangelizadora:

não obraram todas estas proezas aqueles Portugueses famosos por benefício só do seu valor, senão pela confiança e seguro de suas profecias. Sabiam que tinha Cristo prometido ao seu primeiro Rei

que os escolhera para argonautas apostólicos de seu Evangelho e para levarem seu nome e fundarem seu império entre gentes remotas e não conhecidas; e esta fé os animava nos trabalhos, esta confiança os sustentava nos perigos; esta luz no futuro era o norte que os guiava; e esta esperança a âncora e amarra firme, que nas mais desfeitas tempestades os tinha seguros. (p. 90)

Neste retomar de uma História Mitificada de Portugal, a segunda figura a ser convocada é o Infante D. Henrique, qualificado como “santo” (206) por Vieira, cuja acção seria impossível sem “o socorro da luz do Céu, animado nas contradições e contrariedades presentes com o conhecimento e certeza dos sucessos futuros, para que até nesta parte deva Portugal as suas conquistas aos lumes e alentos das profecias.”

O texto, acentuando a luz guia da profecia dada por Deus para o futuro de Portugal, cria não apenas uma chama de alento para a acção, mas um intrínseco saber e certificação da sua concretização.

As obras de Vieira não pretendem, aparentemente, entrar num campo especulativo. A *Historia do Futuro* é uma obra pragmática e panfletária. Por um lado, indica que um reino católico não deveria lutar contra outro país católico, mensagem que deveria ser tomada em conta por Espanha; por outro, esta escrita panfletária dirigia-se aos portugueses mostrando as vantagens da Restauração numa linguagem que apelava à luta e a uma actuação em defesa do Rei, da Pátria, da liberdade e dos bens próprios. Apela, pois, para uma crença actuante na criação certificada de um mundo melhor.

Para a causa da Restauração era necessário conseguir mais auxílios. O Padre António Vieira, já em 1643, escrevera a *Proposta feita a El-Rei D. João IV em que se lhe representa o miserável estado do reino e a necessidade que tinha de admitir os judeus mercadores que andavam por diversos pontos da Europa*. Na sua função diplomática, Vieira iria estabelecer laços com os núcleos de judeus em Rouen e Amesterdão⁸, em tentativa de angariação de fundos para sustentar as lutas da Restauração.

Entre as variadas subtilezas que Vieira encontra para criar um ambiente mais propício para este grupo expulso de Portugal pela Inquisição, perseguido pelos cristãos como causadores da morte de Cristo, Vieira na

⁸ Local onde iria ter longas conversas com Menasseh ben Israel, relacionamento a que António José Saraiva dedica o estudo. “António Vieira Menasseh ben Israel e o Quinto Império” in *História e Utopia. Estudos sobre Vieira*. Lisboa, ICALP, 1992, pp. 75-107.

História do Futuro irá referir interpretações da “transmigração de Jerusalém” de que falara Abdias (219), passando ao relato da acção de Nabucodonosor que, após a conquista de Jerusalém e a ida dos seus

habitadores para Babilónia, de ali mandou parte deles para Espanha, por ser parte desta província conquista sua, [...] Destes hebreus ou desterrados ou trazidos por Nabuco, ficaram muitos em Espanha, pela qual fortuna (como notou Santo Agostinho na morte dos infantes de Belém) não tiveram parte na morte de Cristo e conservaram sua antiga nobreza [...] (219-20)

Dentro desta lógica os Judeus Peninsulares, porque a sua permanência se iniciara muito antes da morte de Cristo, estariam isentos de qualquer possível acusação de participação nela. E, assim, abria o Padre António Vieira uma porta para a aceitação e tolerância destes Judeus, ainda muito ligados a Portugal e que tanto poderiam auxiliar no financiamento da guerra contra Espanha.

Vieira sacralizava o solo pátrio, e, num olhar pragmático sobre as necessidades nacionais, apontava para uma conjugação de esforços, mesmo dos “homens da nação” até então marginalizados ou conduzidos a um afastamento do espaço nacional português.

Sobretudo, apontava para um futuro de conjugação a nível planetário, para o que a acção marítima dos portugueses fora fundamental. Se os primeiros tempos para que se apontava eram de luta e conquista, as profecias conduziam à ideia de um almejado bem-estar num espaço global, de soberania temporal portuguesa e espiritual católica, apelidado Quinto Império, no seguimento de reinterpretações de profecias, após os Impérios Assírio, Persa, Grego e Romano que apenas tinham ocupado parcelas do território mundial.

O Padre António Vieira tinha para o futuro uma proposta universal para a qual os leitores são conduzidos pela sedução da linguagem, num acerto dos tempos para uma atemporalidade de paz, bem-estar e felicidade.

PORTUGAL NO PENSAMENTO VIEIRIANO: CELEBRAÇÃO ÉPICA *VERSUS* SÁTIRA

António Manuel de Andrade Moniz

(CHC/Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa)

Introdução

A *História do Futuro*, documento fundamental, juntamente com a *Clavis Prophetarum*, da obra visionária de Vieira, contrasta vivamente com o pragmatismo colhido na sua experiência pessoal e expresso nas suas *Cartas*.

Acompanhar alguns dos passos mais significativos desse contraste constitui o objectivo deste trabalho.

1. A *História do Futuro*

Constituído por 12 capítulos e dois fragmentos, o *Livro Anteprimeiro da História do Futuro*, escrito em 1665, é apenas uma pequena parte dos 60 programados para a primeira parte das sete que integrariam a obra inteira, num total de 59 questões.

No capítulo III deste primeiro livro, é enunciado o ambicioso plano da obra:

...no primeiro se mostra que há-de haver no mundo um novo Império; no segundo, que império há-de ser; no terceiro, suas grandezas e felicidades; no quarto, os meios por que se há-de introduzir; no quinto, em que terra; no sexto, em que tempo; no sétimo, em que pessoa. Estas sete cousas são as que se há-de examinar, resol-

ver e provar a nova história, que oferecemos do Quinto Império do mundo¹.

O sugestivo título *História do Futuro, Esperanças de Portugal & Quinto Império do Mundo* focaliza, desde logo, o carácter profético e visionário da obra a empreender, visando, 25 anos após a Restauração e em plena campanha pela consolidação da independência, apresentar, na linha épica d' *Os Lusíadas*, a alternativa histórica de Portugal ao mundo e, sobretudo, à Europa do século XVII.

Assim, aos impérios dos Assírios, dos Persas, dos Gregos ou Macedónicos e Romanos, ou seja, o mundo do passado, suceder-se-ia o Quinto Império, ou do futuro, constituído por “Tudo o que abraça o mar, tudo o que alumia o Sol, tudo o que cobre e rodeia o céu”², isto é, todos os reinos unidos à suprema Cabeça, cujo diadema seria a penha da cruz de Cristo. Todos estes impérios históricos pertencem, como é óbvio, ao hemisfério ocidental, já que o autor deixa expressamente de lado os do Oriente:

Deixo o Mogor, o China, o Tártaro, o Turco e outros domínios bárbaros do nosso tempo, que com a mesma majestade de títulos se chamam: ‘Emperadores do Mundo’, seguindo a antiquíssima arrogância da Ásia, em que o mundo andou sempre atado aos títulos da monarquia³.

Mas, poderemos perguntar: em que se fundamenta esta visão luso-cêntrica do chamado Quinto Império?

A resposta a esta questão é dada no capítulo I, ao ser evocado o papel nacional na descoberta de novos mares e novas terras, dando a conhecer o mundo ao mesmo mundo⁴. Por isso, enfatiza:

...porque a melhor parte dos venturosos futuros que se esperam e a mais gloriosa deles será não somente própria da nação portuguesa, senão única e singularmente sua. Portugal será o centro, Portugal o

¹ Padre António Vieira, *Livro Antepreimeiro da História do Futuro*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1983, p. 33.

² *Ib.*, p. 35.

³ *Ib.*

⁴ “Vós descobristes ao mundo o que ele era, e eu vos descobro a vós o que haveis de ser. Em nada é segundo este meu descobrimento, senão maior em tudo: maior Gama, maior Cabo, maior Esperança, maior Império” (*Ib.*, cap. II, p. 30).

teatro, Portugal o princípio e fim destas maravilhas, e os instrumentos prodigiosos delas os Portugueses.⁵

À semelhança do espaço terrestre, o tempo, para Vieira, também se divide em hemisférios: o passado e o futuro⁶. No meio, numa espécie de equador, o tempo presente. Tanto em relação ao passado como ao futuro, são contempladas vitórias e derrotas, grandeza e ruína, estabilidade e mudança. Mas é o futuro que mais anima o escritor visionário, na expectativa de algo profundamente novo e inovador, tais como:

...leis novas, governos novos, costumes novos, gentes novas, tempos novos, estados novos, conselhos e resoluções novas, empresas e façanhas novas, conquistas, vitórias, paz, triunfos e felicidades novas; e não só novas, porque são futuras, mas porque não terão semelhança com elas nenhuma das passadas.⁷

Se pensarmos na extraordinária evolução civilizacional que o mundo conheceu nos quatro séculos que decorrem desde o nascimento de Vieira, como os direitos cívicos dos até então excluídos e marginalizados, como as mulheres, jovens e crianças, os pobres e proletários, se atentarmos no imenso progresso científico e tecnológico, então a profecia vieiriana não nos soará a algo de oco e inconsistente, mas, pelo contrário, bem verificável e adequado. Por isso, terá eco nos nossos ouvidos e no nosso coração aquele brado profético: “Ouvirá o mundo o que nunca viu, lerá o que nunca ouviu, admirará o que nunca leu, e pasmará assombrado do que nunca imaginou”⁸.

Os perigos e obstáculos do futuro, porém, também não escapam ao criterioso pensador, na linguagem alegórica inerente ao género profético,

⁵ *Ib.*

⁶ “O tempo (como o mundo) tem dous hemisférios: um superior e visível, que é o passado; outro inferior e invisível, que é o futuro. No meio de um e outro hemisfério ficam os horizontes do tempo, que são estes instantes do presente que imos vivendo, onde o passado se termina e o futuro começa. Desde este ponto tomo seu princípio a nossa história, a qual nos irá descobrindo as novas regiões e os novos habitantes deste segundo hemisfério do tempo, que são os Antípodas do futuro. Oh, que de cousas grandes e raras haverá que ver neste novo descobrimento!” (*Ib.*, cap. I, p. 24).

⁷ *Ib.*

⁸ *Ib.*

numa espécie de equilíbrio entre a expectativa idealista e o pragmatismo da observação realista, equilíbrio que é coroado pela esperança teologal:

...mar é imenso, as ondas confusas, as nuvens espessas, a noite escuríssima; mas esperamos no Pai dos lumes (a cuja glória e de seu Filho servimos) tirará a salvamento a frágil barquinha: ela com melhor ventura que Argo, e nós com maior ousadia que Tífis.⁹

A esperança é, pois, a principal virtude do orador visionário. Daí a sua inclusão no título da obra: “Esperanças de Portugal”. O capítulo II aprofunda tal princípio, constituindo uma espécie de apelo nacional à aprendizagem da lição da História, como Fernando Pessoa concluirá, no poema “Infante”: “Senhor, falta cumprir-se Portugal!”¹⁰.

Apesar de minoritário no livro em questão, o pragmatismo da observação realista aflora neste capítulo, sugerindo, mais do que denunciando, fragilidades por detrás de aspectos positivos, preferindo, mesmo assim, uma visão esperançosa quanto ao futuro de Portugal, fazendo dele o seu destinatário privilegiado:

Se nas letras que interpreto, achara desgraças (bem poderá que as tenhas), eu te dissera que a má fortuna sem receio, como te digo a boa sem lisonja. Mas é tal a tua estrela (benignidade de Deus contigo, de vera dizer), que tudo o que leio de ti são grandezas, tudo o que descubro melhoras, tudo o que alcanço felicidades. Isto é o que deves esperar, é isto o que te espera.¹¹

O problema reside no desânimo inerente a quem se farta de esperar, como reconhece Isaías, ao aconselhar ao povo eleito a constância na esperança¹². Inspirado no *Livro dos Provérbios*¹³, Vieira, porém, distingue entre as esperanças que tardam e as esperanças que vêm. Aquelas “tiram a vida”; estas, à semelhança da maçã da árvore da vida, “não só não tiram a vida, mas acrescentam os dias e os alentos dela”¹⁴. Por isso, o escritor

⁹ *Ib.*, p. 25.

¹⁰ Fernando Pessoa, *Mensagem*.

¹¹ A. Vieira, *op. cit.*, cap. II, p. 28.

¹² Cf. *Is.* 28, 10.

¹³ Cf. *Prov.*, 13, 12.

¹⁴ A. Vieira, *op. cit.* Cap. II, p. 29.

barroco incentiva os seus compatriotas e contemporâneos a confiarem nas esperanças do futuro, à semelhança das glórias do passado:

Que vida haverá em Portugal tão cansada, que idade tão decrepita, que à vista do cumprimento destas esperanças não torne atrás os anos para lograr tanto bem? Vivei, vivei, Portugueses, vós os que merecestes nascer neste venturoso século; esperai no autor de tão estranhas esperanças, que quem vos deu as esperanças, vos mostrará o cumprimento delas.¹⁵

O fundamento desta esperança no futuro de Portugal assenta no milagre de Ourique, verdadeiro mito fundacional:

Na manhã, pois, da mesma noite em que tinha recebido a profecia, [Afonso Henriques] acomete de frente a frente o inimigo, sustenta quatro vezes o peso imenso de todo seu poder, rompe os esquadrões, desbarata o exército; mata, cativa, rende, despoja, triunfa; e alcançada, na mesma hora, a vitória e libertada a pátria, pisa glorioso as cinco coroas mauritanas e põe na cabeça (já rei) a portuguesa.¹⁶

O poder militar do exército português é mesmo considerado superior ao de Alexandre Magno¹⁷, não apenas em virtude do seu valor próprio, mas pela promessa de Cristo ao primeiro rei, em Ourique, em troca da missão evangelizadora “entre gentes remotas, estranhas e não conhecidas”¹⁸.

É também a fé que permite ao intérprete da História recente reconhecer o segredo do sucesso da Restauração e das guerras que se lhe se-

¹⁵ *Ib.*

¹⁶ *Ib.* Cap. VI, p. 59.

¹⁷ “Não chegaram os Portugueses só às ribeiras do Ganges, como Alexandre, mas passaram e penetraram adiante muito maior comprimento de terra do que há desde o mesmo Ganges à Macedónia, donde Alexandre tinha trazido. Não venceram só a Poro, rei da Índia, e seus exércitos, mas sujeitaram e fizeram tributárias mais coroas e mais reinos do que Poro tinha cidades. Não navegaram só o mar Índico ou Eritreu, que é um seio ou braço do Oceano, mas domaram o mesmo Oceano na sua maior largura e profundidade, onde ele é mais bravo, mais pujante, mais poderoso e mais indómito: o Atlântico, o Etiópico, o Pérsico, o Malabárico e, sobre todos, o Sínico, tão temeroso pelos seus tufões e tão infame por seus naufrágios” (*Ib.*).

¹⁸ *Ib.*

guiram, bem como da recuperação das conquistas no Pernambuco e em Angola, contra os Holandeses¹⁹.

Quanto à Restauração, Vieira cita a promessa de Cristo a Afonso Henriques na véspera de Ourique, na qual teria garantido a vitória de seus sucessores até à 16ª geração²⁰, isto é, até ao cardeal-rei D. Henrique. D. João IV teria sido, assim, objecto da restituição da graça divina aos reis de Portugal²¹. A carta de S. Bernardo ao primeiro rei confirma a interpretação dos 60 anos de domínio filipino como fruto do castigo das culpas dos mesmos reis²². As profecias do Bandarra coroam esta sequência de testemunhos:

Já o tempo desejado
é chegado,
segundo firmal assenta
Já se cerram os quarenta
desta era, que se ementa
por um doutor já passado.

O rei novo é levantado,
já dá brado,
já assoma sua bandeira
contra a Grifa parideira,
logomeira,
que tais prados tem gastado.

Saia, saia esse Infante
bem andante!
O seu nome é Dom João!²³.

¹⁹ Cf. *Ib.*, cap. VI, pp. 60-61; cap. VII, pp. 66-68.

²⁰ “Senhor, estai de bom ânimo! Vencereis, vencereis, e não sereis vencido. Sois amado de Deus, porque pôs sobre vós e sobre vossa descendência os olhos de sua misericórdia até a décima sexta geração, na qual se atenuará a mesma descendência, mas nela atenuada tornará a pôr os olhos” (*Ib.*, cap. VIII, p. 79).

²¹ Cf. *Ib.*, p. 80.

²² “Dou graças a Vossa Senhoria pela mercê e esmola que nos fez do sítio e terras de Alcobaça para os frades fazerem mosteiro, em que sirvam a Deus, o qual, em compensação desta que no Céu lhe pagará, me disse lhe certificasse eu da sua parte que a seu Reino de Portugal nunca faltariam reis de Portugal nunca faltariam reis portugueses, salvo se pela grandeza de culpas por algum tempo o castigar. Não será porém tão comprido o prazo deste castigo, que chegue a termo de sessenta anos. – De Claraval, 13 de Março de 1136 – Bernardo”, *Ib.*

²³ *Ib.*

Quanto à recuperação das conquistas de Pernambuco²⁴ e Angola²⁵, também o escritor barroco reconhece a “força do braço de Deus”, tendo em conta a simultaneidade de frentes de combate, contra Espanha e contra os Holandeses²⁶.

Deste modo, a atenção vieiriana em Portugal reparte-se por duas atitudes contrastantes: a da celebração épica e a da sátira.

A celebração épica não deriva de um nacionalismo doentio ou de visão estreita, mas de uma análise pessoal por parte de quem detém um largo convívio com as nações colonialistas e reconhece, sem complexos de qualquer espécie, o papel pioneiro dos seus compatriotas na descoberta do Mundo²⁷ e na expansão marítima e intercontinental²⁸, para além da missão cristã:

Os Portugueses foram aqueles cavaleiros a quem Cristo abriu o primeiro caminho pelo mar; *viam fecisti mari equis tuis*; os Portugueses, aqueles cavaleiros que pisaram as ondas do mar, como os cavalos pisam o lodo da terra; *in luto aquarum multaram*; e as naus dos Portugueses, aquelas carroças que levaram pelo mar a Fé e a salvação: *et quadrigae tuae salvatio*. E a primeira empresa e vitória desta cavalaria de Cristo foi a sujeição do mesmo mar

²⁴ “em Pernambuco, recuperaram-se três cidades, oito vilas, quatorze fortalezas, quatro capitânias, trezentas léguas da costa. Desafogou-se o Brasil; franquearam-se seus portos e mares, libertaram-se seus comércios, seguraram-se seus tesouros” (*Ib.*, cap. VII, p. 69).

²⁵ “o que se recuperou em Angola foram duas cidades, dous reinos, sete fortalezas, três conquistas, a vassalagem de muitos reis e o riquíssimo comércio da África e América” (*Ib.*).

²⁶ “No tempo em que Portugal esteve sujeito a Castela, nunca as forças juntas de ambas as coroas puderam resistir a Holanda, e daqui inferia e esperava o discurso que muito menos poderia prevalecer só Portugal contra Holanda e contra Castela. Mas enganou-se o discurso: de Castela defendeu Portugal o reino, e de Holanda recuperou as conquistas” (*Ib.*, p. 68).

²⁷ “Os filhos desta Igreja e herdeiros desta fê foram os que dali a tantos dominaram, com os estandartes dela, as cidades e regiões do Austro [...]: á parte direita pela costa da América ou Brasil, e à esquerda pela costa de África ou Etiópia, a cuja rainha Sabá chamou Cristo *Regina Austri*. E estas são as terras que no comento deste texto faz menção Cornélio: *Americam, Brasiliam, Africam, Aethiopiam*” (*Ib.*, cap. XII, p. 155).

²⁸ “A parte marítima deste triunfo, que também foi naval, pertence principalmente aos Portugueses, por meio de cuja navegação e pregação sujeitou Cristo à obediência de seu Império tantas gentes de ambos os mundos” (*Ib.*).

bravo, soberbo, furioso e indómito, que ou Cristo lhe sujeitou a eles, ou eles o sujeitaram também a Cristo, para que o reconhecesse e o adorasse.²⁹

Mas, se a *História do Futuro* exalta a acção pioneira lusa, não deixa também de invectivar os aspectos negativos dos compatriotas, como a arrogância e o consumismo. Tal invectiva visa despertá-los para essa consciência autocrítica, de modo a que sejam evitados ou atenuados tais defeitos.

Distinguindo entre fortaleza, audácia e arrogância, Vieira adverte para o real valor do inimigo espanhol, pois só a humildade e a confiança em Deus permitem a vitória segura:

Esta é a resposta do valor, e esta pode ser também a da arrogância, de que Deus se não agrada. Não confie Portugal em si, porque não se ofenda Deus; confie só no mesmo Deus e em suas promessas, e pelejará seguro.³⁰

Quanto ao consumismo, se é certo que ele deriva da riqueza gerada pelas conquistas coloniais, não é menos certo que ele revela uma sociedade pomposa e ostentatória, levando o escritor seiscentista a temer mais “os perigos da opulência que os da necessidade”³¹.

2. As Cartas

Dirigidas a um vasto leque de personalidades da época, as 718 *Cartas* de António Vieira constituem um precioso filtro pessoal sobre um conjunto significativo de temas considerados prementes no teatro dos acontecimentos de então. A linguagem, ainda que bem mais sóbria que a do sermónimo e da literatura profética, não deixa de revelar o estilo vigo-

²⁹ *Ib.*

³⁰ *Ib.*, cap. V, p. 53.

³¹ *Ib.*, cap. VII, p. 71. “Nunca se gastou tanto no primor e no preço das galas, nunca se tanto no asseio e ornato das casas, nunca tanto na abundância e regalo das mesas; nunca tantos criados, tantos cavalos, tanto aparato, tanta família; nunca tamanhos salários, nunca tamanhos dotes, nunca tamanhos soldos, nunca tamanhas mercês; nunca tantas fábricas, nunca tantos e tão magníficos edifícios, nunca tantas, tão reais e tão sumptuosas festas” (*Ib.*).

roso e incisivo do seu autor, bem como a elegância do seu discurso e a ginástica mental da sua retórica.

Do epistolário vieiriano, sobressai, sem sombra de dúvida, a Carta dirigida ao Rei D. Afonso VI, a 20 de Abril de 1657.

Nela abundam as queixas contra a servidão dos índios e a exploração de que são vítimas por parte dos proprietários e capitães portugueses. O fundamento de tais queixas reside na concepção ética inerente ao direito humano à liberdade, implicando a servidão, tal como a opressão económica e social, um acto de profunda injustiça que brada aos céus³². Por isso, Vieira interpreta a perda de Alcácer-Quibir e o domínio filipino como um castigo divino pela servidão dos negros, oriundos da costa ocidental africana, enganando-se aqueles que, superficialmente, acusam o jesuíta português de defender apenas os índios e esquecer ou ignorar os africanos³³. Mas tal servidão é contrastada com a impunidade da morte em 40 anos de dois milhões de índios brasileiros e o cativo no rio Amazonas de dois mil só no ano de 1655, muitos dos quais amigos dos Portugueses e vassalos do Rei³⁴. Refutando o argumento economicista dos es-

³² “Senhor, os reis são vassalos de Deus, e, se os reis não castigam os seus vassalos, castiga Deus os seus. A causa principal de se não perpetuarem as coroas nas mesmas nações e famílias é a injustiça, ou são as injustiças, nenhuma clamam tanto ao Céu como as que tiram a liberdade aos que nasceram livres e as que não pagam o suor aos que trabalham; e estes são e foram sempre os dois pecados deste Estado, que ainda têm tantos defensores” (*Carta LXXVII, Ao Rei D. Afonso VI, in* António Vieira, *Cartas*, coordenadas e anotadas por J. Lúcio de Azevedo, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, vol. I, 1997, p. 449).

³³ “A perda do Senhor Rei D. Sebastião em África, e o cativo de sessenta anos que se seguiu a todo o Reino, notaram os autores daquele tempo que foi castigo dos cativos que na costa da mesma África começaram a fazer os nossos primeiros conquistadores, com tão pouca justiça como a que se lê nas mesmas histórias” (*Ib.*).

³⁴ “As injustiças e tiranias que se têm executado nos naturais destas terras excedem muito às que se fizeram na África. Em espaço de quarenta anos se mataram e se destruíram por esta costa e sertões mais de dois milhões de índios, e mais de quinhentas povoações como grandes cidades, e disto nunca se viu castigo. Proximamente, no ano de mil seiscentos cinquenta e cinco, se cativaram no rio das Amazonas dois mil índios, entre os quais muitos eram amigos e aliados dos Portugueses e vassalos de V. M., tudo contra a disposição da lei que veio naquele ano a este Estado, e tudo mandado obrar pelos mesmos que tinham maior obrigação de fazer observar a mesma lei; e também não houve castigo: e não só se requer diante de V. M. a impunidade destes delitos, senão licença para os continuar!” (*Ib.*, pp. 449-450).

cravocratas, o epistológrafo contrapõe a tal visão a classificação de here-sia³⁵. Deste modo, a denúncia da exploração é acompanhada da concomitante rejeição da corrupção:

...e a experiência o tem mostrado neste mesmo Estado do Maranhão, em que muitos governadores adquiriram grandes riquezas e nenhum deles as logrou, nem elas se lograram; nem há cousa adquirida nesta terra que permaneça, como os mesmos moradores dela confessam, nem ainda que vá por diante, nem negócio que aproveite, nem navio que aqui se faça que tenha bom fim; porque tudo vai misturado com sangue dos pobres, que está sempre clamando ao Céu.³⁶

O contraste entre a missão de Portugal e a dos outros reinos, no pensamento vieiriano, reside justamente, como a *História do Futuro* haveria de cantar, na evangelização universal, ou católica, que, segundo ele, lhe compete, para além dos objectivos políticos de carácter geral³⁷. Por isso, apresenta ao Rei quatro propostas, no sentido de promover a evangelização dos índios do Maranhão: leis que lhes sejam favoráveis; capitães honestos; prelados eficientes; missionários da Companhia de Jesus³⁸.

³⁵ “Dirão porventura (como dizem) que destes cativos, na forma em que se faziam, depende a conservação e aumento do Estado do Maranhão; isto, Senhor, é heresia. Se, por não fazer um pecado venial, se houver de perder Portugal, perca-o V.M. e dê por bem empregada tão cristã e tão gloriosa perda; mas digo que é heresia, ainda politicamente falando, porque sobre os fundamentos da injustiça nenhuma cousa é segura, nem permanente” (*Ib.*, p. 450).

³⁶ *Ib.*, pp. 450-451.

³⁷ “Os outros reinos da Cristandade, Senhor, têm por fim a conservação dos vassallos, em ordem à felicidade eterna na outra: o Reino de Portugal, demais deste fim universal a todos, tem por fim particular e próprio a propagação e a extensão da fé católica nas terras dos gentios, para que Deus o levantou e instituiu; e quanto Portugal mais se ajustar com este fim, tanto mais certa e segura terá sua conservação; e quanto mais se desviar dele, tanto mais duvidosa e arriscada” (*Ib.*, p. 452).

³⁸ “Primeira: que na lei e regimento de V.M. sobre os índios e missões se não altere cousa alguma, e que a este fim se não admita, nem defira, a requerimento em contrário. Segunda: que os governadores e capitães-mores que vierem a este Estado sejam pessoas de consciência; e, porque estas não costumam vir cá, que ao menos tragam entendido que mui deveras hão-de ser castigados se em qualquer cousa quebrarem a dita lei e regimento. Terceira: que os prelados das religiões sejam tais que as façam guardar seus religiosos, nem consintam que de público ou secreto as contradigam, e se houver algum religioso desobediente nesta parte, seja mandado para fora do Maranhão. Quarta: que V.M. mande vir maior número de religiosos

Nas *Cartas*, perpassa todo um panorama da actualidade europeia, num xadrez político-militar que preocupa o cidadão luso, habituado a contactar *in loco* com as realidades das diversas potências da época e a conhecer os efeitos dessas políticas nas conquistas nacionais, como os estados do Brasil.

Numa carta a D. Rodrigo de Meneses, de 10 de Agosto de 1665, refere com amargura o cidadão luso um historiador alemão que se limita a falar da “sublevação do duque de Bragança”, sem adiantar mais palavra alguma sobre “Portugal, como se o não houvera no mundo”³⁹. Depois de lamentar tal lacuna, lembra, num tom épico e pedagógico, que “quem mais e melhor escreveu de si foi o que mais parte teve nos anais da fama”⁴⁰, sem ocultar o seu profundo amor patriótico: “Perdoe-me V. S.^a estas loucuras, que amo muito a nossa pátria, e não tenho paciência para a ver desluzida, quando Deus e os homens a têm ilustrado tanto”⁴¹.

Idêntico sentimento patriótico é expresso ao duque do Cadaval, ao exaltar o retrato moral do seu monarca e sua dedicação afectiva, no quadro da galeria histórica dos seus antecessores:

A adoração, com que amo ao nosso príncipe e meu senhor, não nasce dos retratos que por toda a parte espalha a fama, posto que são os do mais perfeito monarca, na justiça, na prudência, no valor, na gentileza, na majestade, e em todos os outros atributos que pode criar a natureza e esmaltar a graça; mas é nascida de uma ideia muito mais antiga, que se não distingue da alma, na qual sempre tive assentado, com certíssima esperança, tudo o que ainda creio por fé e V. Ex.^a já logra por vista.⁴²

É mesmo em nome desse patriotismo que Vieira denuncia o caos babilónico reinante na corte portuguesa, responsável pelo seu próprio exí-

da Companhia, para que ajudem a levar adiante o que têm começado os que cá estamos; porque é o meio único (posto que mui trabalhoso para os ditos religiosos) com que só se podem reduzir estas gentilidades” (*Ib.*).

³⁹ Carta CXII, a D. Rodrigo de Meneses (10 de Agosto de 1665, *in op. cit.*, vol. II, p. 214).

⁴⁰ *Ib.*

⁴¹ *Ib.*

⁴² Carta ao Duque do Cadaval, de 16 de Janeiro de 1668, *in Ib.*, p. 264.

lio⁴³, bem como a monstruosidade do governo e a obstinação caprichosa de gente inexperiente⁴⁴.

É também oriunda desse patriotismo a identificação dos inimigos mais do que declarados de Portugal:

Tenha sido ou não sido o que quer que for, só digo a V. S.^a resolutissimamente que Castela, França, Inglaterra e Holanda são inimigos piores que declarados, e que não tardarão muito em se declarar. Castela quer Portugal; Inglaterra e França querem Índia e Brasil; e Holanda quer na Índia o que possui e no Brasil o que perdeu: nisto não há dúvida.⁴⁵

A força de tais inimigos contrasta veementemente com a fragilidade crescente dos recursos marítimos e militares de Portugal, situação que o escritor seiscentista identifica e denuncia com mágoa, recordando que a época áurea de D. Manuel, na qual os galeões portugueses desfrutavam de monopólio, já passou, exigindo-se medidas imediatas e adequadas para a conservação das conquistas nacionais⁴⁶. A denúncia atesta a inveja es-

⁴³ “Mais novas do que V. S.^a me dá se me comunicaram neste correio, com a especialidade sobre a pessoa do Sr. Marquês, que Deus guarde, e sobre o lugar onde V. S.^a assistia aquela semana; e todas concordam muito com o nome ou definição de Babilónia, que é o que melhor explica a confusão da nossa corte, e as confusões em que se acham os entendimentos e vontades de todos os que amam o corpo desta cabeça e zelam sua conservação. [...] Esta é a maior pensão do meu desterro, e do grilhão que só por esta causa desejara muito ver quebrado, ou mudado para lugar onde a distância me não impossibilitara tanto este alívio” (Carta a D. Rodrigo de Meneses, de 7 de Setembro de 1665, *in Ib.*, p. 236).

⁴⁴ “A forma monstruosa do nosso Governo cada dia pare novos monstros, antevistos todos dos que naturalmente aconselham a coroa ou a regência. Mas prevaleceu contra o juízo comum o capricho obstinado de três homens de poucas cãs e nenhuma experiência” (Carta CXCII, a Duarte Ribeiro de Macedo, de 10 de Novembro de 1671, *in Ib.*, p. 374).

⁴⁵ Carta CCXXXVIII, a D. Rodrigo de Meneses, de 10 de Setembro de 1672, *in Ib.*, p. 484.

⁴⁶ “Portugal, senhor, está no mais miserável estado em que nunca o conheci nem considere, e a maior miséria é o nosso engano, e a maior miséria é o nosso engano, e maior guerra a nossa mal entendida paz. [...] É necessário governarmo-nos com a espada sempre na cinta, e com a balança na mão, pesando os poderes de todos os príncipes e fiando-nos só do próprio. Não estamos em tempo de el-rei D. Manuel ou D. João III, em que só os nossos astrolábios sabiam navegar e só os nossos galeões tinham nome. Holanda, Inglaterra e França se têm feito potentíssimos no mar, e por isso uns podem contrastar e outros resistir à fortuna nos maio-

trangeira destas conquistas, particularizando a inabilidade portuguesa para o aproveitamento delas⁴⁷.

A sátira vieiriana atinge, ainda, a intolerância para com os cristãos-novos e o excessivo rigor da inquisição portuguesa, que enferma de estilos injustos e irremediáveis danos para o Reino e para a Fé⁴⁸.

O crescente poder otomano também preocupa o analista europeu, cujo exército tinha tomado sete cidades alemãs e sitiado Praga e Viena, numa espécie de castigo da cristandade⁴⁹. A vitória do imperador austro-húngaro contra o Turco, em 1664⁵⁰, é motivo de regozijo, mas, ao contrário do que previra o visionário, a derrota otomana não acarretou a chegada do V Império, sob direcção lusa. Quem sabe, todavia, se, na viragem histórica que se anuncia com a derrocada do império americano na economia global contemporânea, o V Império de Vieira, entendido como

res apertos dela [...] Não quero que sejamos ricos; quero somente que conheçamos a nossa fraqueza e o nosso evidente perigo, e que tratemos de prevenir o precisamente necessário para conservar a liberdade, o Reino e as conquistas” (Carta CCLXII, a D. Rodrigo de Meneses, de 31 de Dezembro de 1672, *in Ib.*, pp. 533, 534 e 535).

⁴⁷ “Todas [as nações do mundo] nos invejam esta felicidade e deixam as suas pátrias para a vir buscar e lograr entre nós; e só nós nos não sabemos aproveitar dela, e enriquecemos as terras estranhas com os instrumentos nascidos e criados na nossa, que a puderam fazer a mais florente e poderosa de todas” (*Ib.*, p. 535).

⁴⁸ “Porque não viverão os nossos cristãos-novos em Portugal como vivem em Castela, Itália e na mesma Roma, e por que serão as nossas inquisições como a suprema Inquisição da Igreja, em que os ministros são bispos, arcebispos, patriarchas e cardeais, e a cabeça o Sumo Pontífice, Vigário de Cristo, que todas as semanas assiste nela um dia? A Inquisição é um tribunal santíssimo, e totalmente necessário, mas não pode ser santo, nem tribunal, governando-se com estilos ou injustos ou injustamente praticados, com irremediáveis danos, não digo já do temporal do Reino, mas da inocência, da verdade e da mesma fé” (*Ib.*).

⁴⁹ “Pela mesma via de Roma me avisaram também de Lisboa, neste correio, que o exército tinha tomado sete cidades de Alemanha, e que a sitiada era Praga, com que ficavam cortados todos os socorros de Viena de Áustria, e o imperador em suma desconfiança. Tudo se vai encaminhando ao castigo da cristandade, que, segundo as profecias, é a última disposição das felicidades que se esperam” (Carta VIII, ao marquês de Gouveia, de 26 de Dezembro de 1663, *in Ib.*, p. 21).

⁵⁰ “Chegaram novas de uma grande vitória do imperador contra o Turco, e que assim o escrevera Alexandre Brandão: interessa-me a certeza deste caso, e se a houver em Lisboa, para a continuação das minhas conjecturas” (Carta XXV, a D. Rodrigo de Meneses, de 6 de Outubro de 1664, *in Ib.*, p. 62. Cf. Carta CCXIV, a Duarte Ribeiro de Macedo, de 16 de Abril de 1672, *in Ib.*, p. 429).

lição humanista dos países da lusofonia ou, mesmo, das nações hispano-americanas, não virá a desempenhar papel de relevo no mundo de amanhã.

Não há dúvida, pois, quanto à óptica nacionalista de António Vieira. Ele próprio não o esconde, embora pretenda transcender tal focalização afectiva com uma dimensão cosmopolita:

Eu devendo calar falo, porque devendo não amar amo. E já me tenho queixado muitas vezes a V. S.^a de mim, e deste meu coração, tão meu inimigo e tão amante de quem não tem razão de o ser. Não quero deixar ter mais pátria que o mundo, e não acabo de acabar comigo não ser português.⁵¹

Conclusão

Acompanhámos alguns passos significativos do contraste entre o pragmatismo das *Cartas* e a visionariedade da *História do Futuro*. No entanto, tal contraste não põe em causa a coerência ideológica do autor barroco português.

Por comodidade, poderemos sintetizar tal contraste a partir da dicotomia celebração épica *versus* sátira, sem pretendemos, com ela, esgotar a poliédrica panorâmica da actualidade seiscentista que vai sendo desdobinada ao longo das *Cartas*, desde o ano de 1626 ao de 1697, nem deixarmos de assinalar, como fizemos, um esboço satírico naquela obra visionária e, ao contrário, uma sobrevivência épica na obra epistolográfica do grande autor português.

⁵¹ Carta CCXL, a Duarte Ribeiro de Macedo, de 13 de Setembro de 1672, *in Ib.*, p. 489.

A FUTURAÇÃO DE VIEIRA¹

José Esteves Pereira

(CHC/Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa)

António Vieira, no que respeita à sua formação e às convicções teológicas, integra-se, sem qualquer desvio, no espírito da Contra-Reforma respeitando as linhas mestras do pensamento moral e jus político pautado pelas ideias correntes nas universidades de Coimbra, de Salamanca, de Évora e de Alcalá.

Mas no afã da sua actividade missionária, a consciência de desengano de uma época de acentuada viragem e conflito, de denúncia das limitações pátrias e do renovo mental necessário a um Portugal, aparentemente demasiado metido consigo próprio, conduziram o insigne jesuíta a uma intensa actividade de alvitres e conselhos e, sobretudo, a uma mais profunda futuração sobre o destino, não só pátrio, mas de toda a Cristandade.

Portugal parecia-lhe um canto de terra incógnita num mundo em mudança, como se depreende da sua arguta análise dos negócios da Europa. É importante, a esse respeito, ver como em Vieira está muito presente a consciência de uma cisão histórica. A sua atitude prenuncia, sem dúvida, uma percepção já de alguma modernidade². Desiludido com a

¹ Este texto reproduz, com algumas alterações de escrita, supressão de algumas notas e um título diferente, uma conferência proferida em S. Luiz do Maranhão, em Setembro de 1997, e depois publicada no meu livro *Percursos de História das Ideias*, Lisboa, IN-CM, 2004, pp. 125-132.

² “Não foi sem consequências o contacto dos portugueses com o panorama europeu. Produziu, desde logo, uma espécie de cisão entre indígenas e estrangeirados (...) Assim se formou uma corrente de opinião adversa ao inquisitorialismo, à escolástica e ao provincianismo cultural e político do país. Um dos primeiros a erguer a voz contra as mediocridades e tabus nacionais foi o padre António Vieira”, J. S. Silva Dias, “Portugal e a Cultura Europeia”, *Biblos*, vol. XXVIII (1952), pp. 301-302.

falta de vitalidade da Cristandade assumida no plano temporal pelo que era, ainda, formalmente, o Sacro Império é para um novo caminho que a sua meditação se inclina.

Através de um moralismo parenético, sem excessos conceptualistas, assistimos a uma mensagem integradora para um tempo de desenganos, de direcção da apetência dos povos para soluções milagrosas. A atitude de Vieira é, muitas vezes, de suspensão, de quem está aberto para uma futuração integradora de uma doutrina de paz antevista, que se construiu e se prolongava ainda, de certo modo, no fecundo magistério da escolástica peninsular. Mas, em Vieira, essa aprofundada teorização de paz e concórdia mostrar-se-á, veementemente, pela “visualização” dos sucessos, por uma certa ânsia perscrutadora daquilo que ainda não se vê ou do que se é obrigado a não deixar de ver:

Eu não quisera crer em profecias como tão escandalizado delas;
mas também não posso negar o que tenho visto e vou vendo.³

O “ver”, o afã de visualização, pertence a uma percepção tipicamente barroca, exerce-se através da “multiplicação infinita do visível”⁴ que, em Vieira, se encontra no acentuar operatório de “horizonte”:

O tempo como o mundo, tem dois hemisférios; um superior e visível, que é o passado, outro inferior e invisível que é o futuro. No meio de um e outro hemisfério, ficam os horizontes dos tempos que são antes instantes do presente que imos vivendo, onde o passado se termina e o futuro começa.⁵

A predisposição visualizadora, note-se, não era necessariamente destinada à transferência para um universo ucrónico ou utópico. Vieira tem um projecto futurante que vem a desenvolver a partir das escrituras e da

³ P.º António Vieira, *Obras Escolhidas*, vol. II, Cartas (II), Lisboa, Livraria Sá da Costa, pp. 23-24 (Carta a Duarte Ribeiro de Macedo, de Roma, 26-9-1670).

⁴ Dos cinco sentidos a vista parece ocupar lugar de destaque (...) se a percepção visual encontra nos dispositivos de reconhecimento e de analogia condições para o seu exercício, também se compromete nos processos cognitivos em que o “real” deixa de ser um dado adquirido para passar a ser produto construído. Cf. Diogo Ramada Curto, *O Discurso Político em Portugal (1600-1650)*, Lisboa. Universidade Aberta, 1988, p. 12. Cf. tb. p. 30.

⁵ P.º António Vieira, *História do Futuro*, Lisboa. Imprensa Nacional – Casa da Moeda, ed. Maria Leonor C. Buescu, 1992, p. 51.

profecia, da erudição, da história, da alegoria e do conselho permanentemente referido a um tempo e a um espaço a cumprir.

Independentemente do messianismo que cimenta e unifica a sua construção especulativa, Vieira participa da concretude de uma mundividência do barroco, época em que se acentuam, até ao excesso, confrontos e tensões⁶.

A predisposição solar de consumação de um poder universal, optimista, de matriz cristã, em que um rei português seria investido, não pode deixar de ser referenciada, todavia, pelo contraste das idades tematizadas no seu tempo, nomeadamente de uma idade de ouro *versus* uma idade de ferro.

No que diz respeito ao discurso político, Vieira participa da ideologia curialista do equilíbrio entre o *Sacerdotio* e o *Imperio* que foi estruturada por Suarez (e outros), emprestando-lhe o jesuíta português um cariz de exaltação triunfante:

Vem a ser duas as coroas, dois os sólios e dois os monarcas concordes e unidos que neles repartidamente se hão-de assentar conseguindo-se por meio desta união e das mesmas coroas e sendo Cristo o que por estes instrumentos a há-de edificar e consumir, como o profeta exprimiu (*ipse aedificabat templum domino*) estando os sólios representados, respectivamente, “um maior que é o sol, outro menor que é a lua.”⁷

⁶ Cf. José Antonio Maravall, *La cultura del Barroco*, Barcelona, Ariel, 1986, 4ª ed., especialmente a III parte (Elementos de una cosmovisión barroca) pp. 309-498.

⁷ Ver P.º António Vieira, *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, Salvador, Livraria Progresso Editora, 1957, vol. II, p. 65. Na recorrência argumentativa, para mostrar o império futurado, o Padre António Vieira articula, com boa informação, a sua defesa perante o Santo Ofício: “Supõe esta conclusão não necessariamente, senão para maior propriedade dela e do fio de todo este discurso, que o Reino e Império e o domínio universal de Cristo sobre o Mundo não o é espiritual, se não também temporal. Assim o resolvem comumente hoje todos os Teólogos, Suarez, Vasquez, Molina Salazar, Lugo. Afonso de Mendonça na relação particular deste assunto e os demais. E se prova do nosso texto capital do profeta Zacarias, no cap. 6º... *sumes aurum et argentum. et facies coronas et capite Jesu, filii Josédec*. No qual lugar mandou Deus que Jesu, filho de Josédec fosse coroado não com uma só coroa, senão com duas; que essas duas coroas não fosse ambas de um, senão de dois metais e que um deles fosse mais precioso que o outro como é o ouro em respeito da prata. Tudo para significar que o Reino e Império do verdadeiro Jesu incluía dois Impérios e duas coroas, uma de ouro e mais preciosa, que é o Império espiritual, e outra de prata e não de tanto preço que é o Império temporal, mas ambas

A consumação solar do poder, através do qual virá a configurar-se o “Quinto Império”, afirma-se, de modo exemplar e subtil, pela complexidade da futuração profética. Mas, tal não significa que Vieira não compagine a mensagem futurante com as discussões teológico-políticas da sua época⁸.

António Vieira vive intensamente a questão do poder como se vê pelas múltiplas injunções da sua actividade diplomática e de conselho (mesmo que de sucesso duvidoso), não lhe sendo nada estranha, igualmente, a compreensão dos mecanismos susceptíveis de assegurar a unidade interna e a defesa externa. Todavia, mais importante para a compreensão das ideias e projectos do P. António Vieira é a lúcida percepção que tem de um tempo de definitiva liquidação da ideia tradicional de Império, conexas com a leitura fini-medieval de *Respublica Christiana* que viria a ser integrada e superada, teoreticamente, pela concórdia própria das teorias curialistas (e suareziana) como paradigmas dominantes. Esta leitura virá a ser discutida pelo confronto decisivo da ideia de *status ecclesiae* e do *status regni* que desaguavam na consolidação das realidades e da configuração dos Estados modernos. Vieira revê-se, quanto a estas concepções, obviamente, na posição suareziana desenvolvida na *Defensio Fidei*, de 1613 (resposta ao escrito de Jaime I de Inglaterra *Apology for the oath of allegiance*), ou no *De Legibus ac Deo legislatore*, igualmente

iguais e em tudo semelhantes e sem diferença alguma, porque tão universal e tão perfeito é o Império Espiritual de Cristo, com o seu Império temporal. Assim entendem e explicam este grande texto todos os Padres e Doutores os quais uniformemente entendem, pela coroa de ouro, o Sacerdócio de Cristo, e pela de prata, o Reino; que é por outras palavras o que dizemos; porque o Sacerdócio de Cristo como bem nota Suarez é o Império espiritual, e o Reino o Império temporal” (Idem. p. 61). Esta alegoria, solar e lunar, aplicada à majestade régia e pontifícia, encontra-se, por exemplo, no cimafrente da sala dos Actos no Claustro da Universidade de Évora, em conjunto escultórico dos princípios do século XVIII.

⁸ «La réflexion théologique politique, dans la mesure où elle est effectivement centrée au XVII^e siècle sur la question du principe de la souveraineté, c’est-à-dire de l’autorité susceptible de légitimer en dernier instance l’exercice du pouvoir comme pouvoir absolu, doit nécessairement s’engager dans un débat portant sur le legs, sur les différents titres qui peuvent être mis en avant par ceux qui luttent pour une seule et même figure de la puissance politique, la plénitude potestatis. Ainsi appréhendée dans la perspective de son ultime institution de droit, la problématique classique de la souveraineté révèle son caractère théologique, ou mieux crypto-politique.» Jean François Courtine, «L’héritage scolastique dans la problématique théologique-politique de l’âge classique», in *L’État Baroque-Regards sur la pensée politique de la France*, dir. por H. Mechoulam, Paris, Vrin, 1985, p. 94.

de Francisco Suarez, que fora publicado um ano antes, depois de lenta maturação. Dentro destas coordenadas, que definiam consensos doutrinários, Vieira tem plena consciência da inoperacionalidade política da *Respublica Christiana*, corporizada em igual desvalimento das já distantes concepções teocráticas medievais.

Na futuração que exalta a concórdia do *sacerdotio* e do *imperio*, o jesuíta constata a incapacidade da acção política imperial, entre o mais, para assegurar, no imediato, a luta contra o turco, reportando-se, igualmente, a injunções mais fundas e explícitas umas, outras implícitas. Vieira não se esquece de salientar a orfandade do Império quando alude ao facto de estar ele reduzido e metido “em um canto da Alemanha”, mencionando, igualmente, aqueles “pequenos despojos da Alemanha que ainda hoje mal defende o Emperador”⁹.

A própria leitura milenarista de Joaquim de Fiora que se pode invocar para o entendimento futurante de Vieira não é incompatível com o propósito superador do transcurso dos Impérios e, até mesmo, com as reservas de acção política caucionada pelos excessos do principado, quando expande considerações morais sobre as virtudes do Príncipe. Para tanto, acentua o mérito da Piedade e da Humildade, sinais de grandeza própria de um Rei-Novo.

No terreno da acção política, a ideia renovada de realeza, em Vieira, tem em perfeita conta os resultados negativos do diferendo entre Carlos V e Francisco I, confrontos onde sempre prevaleceram a “emulação e os interesses particulares contra todas as considerações do bem e remédio público”¹⁰. Desse confronto estava a resultar, ainda, o modelo de Estado soberano ao mesmo tempo que, às cada vez menos respeitadas concepções do *mare clausum*, sucedia a mundialização do *mare liberum*¹¹. É bom notar, em todo o caso, que o teor particular, auto-suficiente e mer-

⁹ P.º António Vieira, *ob. cit.*, t. I, pp. 241; 246-247.

¹⁰ P.º António Vieira, *ob. cit.*, t. II, p. 72. Sobre o problema dos modelos de Império e de Realeza e a tensão *mare liberum* versus *mare clausum*, no que respeita à primeira metade de Quinhentos, com reflexo em Seiscentos, veja-se Ana Maria Pereira Ferreira, *Problemas Marítimos entre Portugal e França na Primeira Metade do século XVI*, Redondo, Património, 1995.

¹¹ A vigência do princípio do *mare clausum* que o Tratado de Tordesilhas consagra, gerando um monopólio absoluto, será contestada primeiro pela França, depois pela Inglaterra e pela Holanda. Cf. *Idem*, p. 123. É este o pano de fundo da transição do sistema político e jurídico contemporâneo de Vieira e do qual o jesuíta tem plena consciência.

cantilista do Estado Moderno, nem por isso sepultou o princípio de Império e a sua remanescente avocação integrada no dirimir das múltiplas tensões em presença, sob o princípio e a norma que repercutiam, em novos moldes, o persistente engrandecimento do poder régio.

O ideal do jesuíta, encarnado na crença lusocêntrica de um novo protagonismo de acção, define-se mediante uma concepção integradora, partindo dos pressupostos de fundamentação identitária consensual, tendo por matriz o Milagre de Ourique, no trânsito para a consumação do Quinto Império, sublinhada pela crença popular que se revia nas profecias de Bandarra. Se, no seu tempo, particularmente no palco europeu de um universo de acérrimos interesses, se verifica a crueza do exercício da força, do oportunismo político, da intolerância, da exclusão, e da dependência, características de afirmação hegemónica, pelo contrário, em Vieira, pretende-se futurar a sublimação dessas afirmações competitivas do cerco dos mais fortes aos mais fracos.

A futuração de Vieira, desenvolvida com intensa perscrutação e justificação, deve ser compreendida, por isso mesmo, no sentido da perfectibilidade cristã colectiva actuante e não pela fuga, pelo “mundo reverso”, propenso a uma construção distanciadamente utópica¹². A perfectibilidade cristã, de matriz providencialista, mostra-se, igualmente, pela injunção

¹² Cf. Alcir Pécora, *Teatro do Sacramento – A unidade teológico-retórico-política dos Sermões de António Vieira*, São Paulo – Campinas. Edusp – Unicamp, 1994, p. 176. A noção vivencial de perfectibilidade que vai transparecendo, ao longo de toda a especulação do discurso vieirino, ganha ainda redobrada compreensão e sentido se, em leitura não utópica, mas antes de idealismo de ideais (que não de ideias) for vinculada a uma persistência cultural hispânica no sentido em que José Luís Abellán a referenciou para o pensamento espanhol, salvaguardada a especificidade da “Conquista” americana a que alude: “Un énfasis puesto en los ‘ideales’ – y en la conciencia moral” de la que emanan – supone un predominio del mundo de los sujetos, y esto parece algo claro. no ya en la filosofía española. sino en nuestra misma realidad histórica. Si es cierto que la filosofía no es una realidad abstracta y separada del resto de las circunstancias sociales, económica e existenciales del medio en que produce, nada más natural que ese predominio de los sujetos en una realidad como la española nascida de un catolicismo defensivo – la llamada reconquista – en lucha con la “guerra santa” del Islam y prolongada después en una conquista de América, donde los conceptos religiosos de “cruzadas” e “evangelización” seguían siendo centrales”. J. L. Abellán, “Utopía en el pensamiento español”, in *Cultura – História e Filosofia*, IV(1985), Lisboa, INIC, p. 8.

histórica do reviver da tradição e pela herança de ideias, particularmente as que foram bebidas em Santo Agostinho e no joaquimismo tardio¹³.

A distanciação da utopia, num mundo em que Portugal, exemplarmente, face aos interesses e possibilidades que pareciam não ser os seus, a custo se restaurava, reforça-se, ainda, pelo facto de a formulação profética vieirina se exprimir, veementemente, pela urgência da sua realização. Nesse “ideal” de perfectibilidade que move o cristão se integra a defesa interessada do cristão-novo necessário à restauração do Reino, a reforma da Inquisição e a defesa do índio face à violência do colonizador, entre muitas outras denúncias e alvitres. Contudo, dentro da visualização grandiosa e expressivamente barroca de um ideal lusocêntrico, Vieira cogita e detém-se. O sentido de limite não é, por certo, o da dúvida ou do cepticismo que se instalou em muitos espíritos pensantes de Seiscentos. Aparece, pelo contrário, sob a forma de confiante probabilidade. No trânsito da ideia ao ideal grandioso, e solar, a intenção futurante encontra a mais perfeita humildade cristã:

Conheço que a dita matéria (o Quinto Império) é extraordinária e esquisita. Mas, se nesta aplicação me enganou (como a muitos outros) o amor e piedade da Pátria “causas habet error honestas”.¹⁴

¹³ Paulo Alexandre Esteves Borges, *A Plenificação da História em Padre António Vieira – Estudo sobre a Ideia de Quinto Império na Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1995.

¹⁴ P.^e António Vieira, *ob. cit.*, t. II. p. 290.

AS IDEIAS MESSIANISTAS E QUINTO IMPERIAIS DE VIEIRA NUM TRATADO PORTUGUÊS DE ALQUIMIA DO COMEÇO DO SÉCULO XVIII

José Manuel M. Anes

(Investigador/Observatório de Segurança, Criminalidade Organizada e Terrorismo)

Em 1733 foi publicado em Lisboa (Oriental) – em duas partes, sendo a primeira dedicada a D. Francisco de Meneses, «Cónego da Santa Igreja Patriarcal e do Conselho de sua Majestade» – com todas as licenças do Santo Ofício (subscritas por D. António Caetano de Sousa) e Privilégio Real (subscritas pelo Padre Rafael Bluteau, grande entusiasta do tema), o tratado de Alquimia, *ENNOEA ou Aplicação do Entendimento da Pedra filosofal provada, e defendida com os mesmos argumentos com que os Reverendíssimos Padres Athanasio Kircher no seu «Mundo Subterraneo», e Fr. Bento Hieronimo Feyjoo no seu «Theatro Critico», concedendo a possibilidade, negam, e impugnam a existencia deste raro e grande misterio da Arte Magna*, de Anselmo Caetano Munoz de Abreu Gusmão e Castelo Branco, natural de Soure e médico formado pela Universidade de Coimbra. Este livro foi reeditado em 1987, em edições fac-similadas, pela Fundação Gulbenkian, com Introdução de Yvette Centeno, e por um “mecenas de Mafra” (“MM”), com uma Nota preambular de Manuel J. Gandra (reedição que seguiremos).

Trata-se de um livro – o primeiro português sobre alquimia, segundo afirma o seu autor, embora Manuel Gandra sustente que o “Tratado atribuído a Afonso Rei de Portugal” é da autoria de D. Afonso V – que revela um profundo conhecimento da tratadística alquímica europeia, por parte do seu autor, quer do seu *corpus* clássico, quer das obras mais recentes (até finais do século XVII), pelo que constituiu sem dúvida uma das mais importantes sùmulas da teoria e da prática alquímicas, publicada na Europa.

Na “Dedicatória a D. Francisco de Menezes”, Anselmo Caetano segue, em geral, as ideias do Padre António Vieira fazendo referência elogiosa ao “quinto Império do Mundo” – na tradição bíblica da interpretação de Daniel do sonho de Nabucodonosor –, o qual Império, nas suas palavras, “sendo espiritual, e de Cristo, também é temporal e dos Reis Portugueses” (p. 75 da Edição de Mafra). Assim sendo, “entre El-Rei e o Eclesiástico está repartido sem divisão o quinto Império: o Eclesiástico com o Sumo Pontífice governará o espiritual e El-Rei com os seus Ministros dominará o temporal deste quinto Império do Mundo e do Céu”. Logo, como diz Anselmo Caetano, seguindo o argumento de Vieira – que ele cita expressamente –, esse quinto Império “será Império Eclesiástico de Cristo e, juntamente, político do Rei de Portugal” (p. 76).

O autor de “Ennoea” afirma então que “é o nosso Augustissimo Monarca e Serenissimo Senhor D. João V o primeiro Imperador do quinto Império” (p. 81), “porque nenhum Rei é mais de Deus do que o Senhor D. João V porque a ele quadram as palavras do (...) texto de Zacarias” (p. 83), isto é, “porque ele edificou dois magníficos templos a Deus em Lisboa e em Mafra” (pp. 83-84), respectivamente a Basílica da Estrela e o Convento e Palácio de Mafra, pelo que “muito bem fica o Imperador em Mafra e o Pontífice em Lisboa” (p. 101). Em suma, “não pode haver Rei mais venturoso que o Senhor D. João V, a quem deu Cristo o seu Império” (p. 85) o qual assenta nos “merecimentos de Portugal” ao longo da sua História e decorre da “promessa de Cristo” feita a D. Afonso Henriques na Batalha de Ourique. Este “favor do Céu” determinará que “quando destruída a Cidade de Roma (por acção dos turcos?), passará para este Reino a Cadeira da Igreja, como cantou o nosso Poeta, ou Homero Lusitano: «via estar todo o Céu determinado, De fazer de Lisboa nova Roma» (p. 97), “chegando o Reino de Portugal a ser Cabeça do Império universal de todo o Mundo, e a Santa Basílica Patriarcal, o trono da Cadeira de S. Pedro” (p. 110). “Então (continua Anselmo Caetano) verão os portugueses, e todas as nações do Mundo, que Deus fundou este Reino, para estabelecer nele o seu Império e a sua Igreja, destinando sempre aos Portugueses para últimos vingadores das injúrias e injustiças feitas aos Católicos...” (p. 98) e “Por isso (“aquele Monarca com quem Deus usa da sua misericórdia”) verá a Jerusalém Celeste (esse) mesmo João que viu a nova cidade de Jerusalém descida do Céu à Terra” (p. 113).

A adesão às ideias de Vieira, por parte do autor de *Ennoea*, situa-se ainda no domínio das profecias anunciadoras da destruição dos reinos e impérios e da sua restauração e destino grandioso: “Não quer dizer Deus,

como discorre Vieira (na «História do Futuro», cap. 8, n. 118, fol. 118) que Hieremias há-de arruinar, ou edificar reinos com a espada, mas que os há-de arruinar, ou edificar com as suas profecias, profetizando a uns a sua exaltação e a outros a sua destruição e ruína” (p. 355). Seguindo este raciocínio de Vieira, Anselmo Caetano escreve:

Estão os Profetas, e as profecias sobre as gentes e sobre os Reinos, ou como Astros benignos que influem e prometem suas felicidades, ou como Cometas tristes e funestos que influem e emeçam suas ruínas. Levantem pois os Reis e os Reinos os olhos, olhem para esses sinais dos Céus, e se os virem Estrelas, esperem, se os virem Cometas, temam (ibid.).

É no “Oráculo Profético, onde se exterminam as profecias falsas”, em que Anselmo Caetano, “alegoricamente discorrendo sobre o Quinto Império do Mundo”, sob o signo de Marte, “o Quinto Planeta” (p. 492), vai então detectar os sinais anunciadores do Quinto Império português no qual – num registo milenarista e apocalíptico – “aparecerá o Mundo Novo, como Fénix renascido, ou ressuscitado das cinzas do Mundo Velho, porém tão renovado que tudo então no Mundo serás novo” (p. 494). E citando o autor da “História do Futuro” que aqui celebramos, diz o autor de “Ennoea”: “O maior serviço, conforme Vieira, que pode fazer um Vassalo ao seu Rei, é revelar-lhe certamente os futuros; e se os reis não têm quem lhes faça estas revelações é porque sepultam ou se esquecem dos Profetas” (pp. 495-496). E continua Anselmo Caetano (pp. 497-498):

Não recuso, Portugal, os teus prémios nem desprezo as tuas honras, porque como independente e desinteressado me creias, quando com as minhas interpretações privo da vida, e do Quinto Império a um Monarca, vivo na fé dos Portugueses, ou nas *Esperanças de Portugal* ressuscitado, para dilatar com a vida em outro melhor *Dario* a Monarquia, porque conforme diz outra profecia, que também apareceu na parede, escrita com mão alheia, não há-de suceder no Quinto Império, senão o Monarca que com este número e nome, escrito com cinco letras, como *Dario*, sucedeu na Coroa de Portugal, depois de morto o Segundo, em quem depois de Afonso I, se cumpriu a profecia de Cristo e este é o sentido daquele celebrado, e não entendido vaticínio: “Em vós, que haveis de ser Quinto,/Depois de morto o Segundo,/Minhas Profecias fundo,/Nestas letras que aqui pinto. Eu componho mas não ponho,/As letrinhas no papel,/Que o devoto Gabriel,/Vai riscando quando eu sonho.

Lendo os sinais celestes – os maléficos cometas e as benéficas estrelas –, Anselmo Caetano dá força às profecias que aqueles sustentam, embora isto seja (na minha perspectiva) o aspecto menos interessante da aproximação entre o autor de *Ennoea* e o de *A História do Futuro*. Particularmente no que diz respeito aos cometas cita ele Bluteau e Vieira, a propósito da regularidade dos seus aparecimentos – “Isto se observou no *Cometa* do ano de 1664, que conforme diz Bluteau, já tinha aparecido no ano de 1618, quarenta e seis anos antes deste observado aparecimento, e muitas vezes retrocedendo de quarenta e seis, em quarenta e seis anos, pouco mais ou menos...” (p. 532) – e da sua antiguidade – “O primeiro *Cometa* que apareceu, ou se observou no Mundo foi o do ano da sua criação 3524, quatrocentos e oitenta anos antes do Nascimento de Cristo, e anunciou, como pondera Vieira, a guerra que Xerxes intentava fazer na Grécia, com o seu formidável exército...” (p. 533). Continuando o seu raciocínio, escreve Anselmo Caetano (pp. 534-536):

Depois do Nascimento de Cristo, anunciou o *Cometa* do ano de 14, conforme pondera Vieira, a morte de Augusto César... O *Cometa* do ano de 76, anunciou como escreve Vieira, a morte do Imperador Vespasiano... O *Cometa* do ano de 202 anunciou, conforme Vieira, a morte do Imperador Severo. O *Cometa* do ano de 363, anunciou segundo Vieira, a morte de Juliano Apóstata... O *Cometa* do ano de 454 anunciou, como diz Vieira, a morte de Teodósio e a destruição que Átila fez na Itália.

Segue-se um conjunto substancial de observações de cometas e suas associações com acontecimentos nefastos (pp. 537-541), até que chegamos a datas mais próximas do nosso tema. Diz Anselmo Caetano (pp. 541-542):

O *Cometa* do ano de 1577 anunciou, segundo Beyerlink, a continuação da guerra Flamenga, como também foi anúncio da infeliz jornada que o Senhor Rei D. Sebastião fez a África, como afirma Vieira, no discurso intitulado *Voz de Deus*. O *Cometa* do ano de 1580 anunciou, conforme Meslino, a morte do cardeal Rei D. Henrique I e o nascimento do nosso glorioso Restaurador o Senhor Rei D. João IV... O *Cometa* de 1664 anunciou, segundo a experiência, a morte de Filipe IV Rei de Castela... O *Cometa* finalmente do ano de 1695, anunciou, segundo Vieira, a guerra de Espanha e a grande alteração de toda a Europa, prognosticada por este grande Padre, como claramente mostrava o *Cometa* a todo o Mundo, aparecendo em forma de espada que degolou a muitos mil homens.

Respondendo à objecção de que há muitos acontecimentos funestos no mundo que não são anunciados por cometas, Anselmo Caetano, na senda de Vieira, afirma (pp. 543-544):

Porém o Padre António Vieira responde a este argumento, que de acontecerem semelhantes mortes, calamidades e guerras, sem precederem *Cometas*, não se segue que os *Cometas* não sejam sinais delas, porque Deus não é obrigado a dar sempre sinais do que determina fazer, antes quando obra sem dar avisos, é sinal de que está mais irado e de que os seus Decretos são absolutos.

Além disso, o seu efeito não se faz sentir imediatamente pois como refere Anselmo Caetano: “Além de tudo isto se deve considerar que a eficácia dos *Cometas* é como a malícia dos venenos, que uns matam mais cedo, outros mais tarde, mas sempre matam, porque logo influem no corpo natural ou político, o que depois se há-de colher e seguir” (pp. 544-555). Outros sinais são, entretanto, de considerar, para além dos “Monstros Celestes”, como o aparecimento de monstruosidades biológicas, nem sempre maléficas (pp. 575-576):

No ano de 1638 nasceu em Lisboa, conforme escreve Ambrolino, um Menino monstruoso e ferozmente armado; porque na cabeça tinha um capacete, nas pernas umas botas e pelo corpo todas as armas defensivas com que os homens militares costumam ir à guerra, formadas prodigiosamente de vários apêndices de carne (...) e não se pode negar que este *Monstro* nascido em tal ocasião e com tão misteriosa figura, anunciou a feliz aclamação do Senhor Rei D. João IV, sucedida no ano de 1640, e o venturoso sucesso que teve este Reino com a guerra defensiva.

Mas as profecias quinto-imperiais de Anselmo Caetano, relativas a Portugal e a Lisboa e Mafra, não estão sustentadas apenas nos prodígios celestes e terrestres, uma vez que, quer no “*Ennoea*”, como já vimos, quer na Dedicatória ao seu *Sistema Médico-galeno Chymico* (1729), com dedicatória dirigida a D. João V, há considerações de carácter bíblico (já anteriormente referidas), e outras de carácter geográfico e numerológico de que damos conta sumariamente, de seguida. Assim, no “Oráculo Profético” do *Ennoea*, surge o tema da Nova Jerusalém descida do céu (p. 579):

Sobre alicerces tão sólidos, e firmes levantaremos, com a divina graça, não a Cidade, e a Torre de Babel; para subir, e não chegar da terra ao Ceu, porém mostraremos edificada uma Nova Igreja, e

Santa Cidade de Jerusalem, que desceu, e chegou desde o Ceu à nossa terra. Esta é a Santa e a Nova Cidade de Jerusalem, que do Ceu viu descer o Evangelista S. João, preparada primeiro por Deus, e adornada, como a Esposa para o seu Esposo: (... Apoc. 21, vers. 2); e como João viu já esta nova, e Santa Cidade de Jerusalem descida lá do Ceu, facilmente a descobriremos agora cá na terra; porque se não pode esconder á nossa vista uma Cidade, posta, ou colocada sobre o alto monte deste Mundo...

E, em sequência – essencial para a sua argumentação –, também o da profecia de Ezequiel (pp. 580-581, os sublinhados são nossos):

...e conforme a discrição, que o Apostolo fez deste Templo, unido, ou identificado com esta Santa Cidade: sobre a Cidade Santa se descobre o Templo de Deos; porque ficando o Templo superior à mesma Cidade (...), fica por este modo, como separado, e por cima da Cidade o Templo, ou Santuário, que possui um só Príncipe, como viu profeticamente Ezequiel (... Ez. 45, vers. 7). Este Santuário, ou *Novo Templo de Ezequiel* viu este Profeta separado sete léguas da Cidade marítima, chamada Oriental, e Ocidental; porque tem por um lado ao Oriente, e pelo outro ao Mar, e a sua longitude se estende (como vemos em Lisboa) desde a parte Ocidental, até ao termo Oriental (... Ez. 45, vers. 7). Mas ainda que se não pode esconder uma Cidade posta sobre um Monte, nem se podia ocultar este Templo edificado sete léguas por cima de tão grande Cidade, nenhum dos Expositores Sagrados descobriu até agora esta Cidade, nem mostrou ao Mundo aquele Templo. Todos os Intérpretes confessam com as mesmas palavras de Ezequiel, que não poderão vadejar a profunda (e conforme S. Jerónimo e Valpilhando) subterrânea corrente de um rio tão caudaloso, e profundo (como o Tejo) que corria por debaixo do mesmo Templo, e da Cidade, em que se representa (além do Baptismo, e doutrina Evangélica) a obscuridade, e profundidade das profecias...

Continuando, o autor de *Ennoea* afirma conclusivamente, baseado no atrás mencionado e na relação geográfica entre Mafra e Lisboa, por isso, sedes do Quinto Império (pp. 582 e 583):

Este Principado Secular, e juntamente Eclesiástico da Igreja não está na Itália, mas existe separado, e fora de Roma estabelecido em uns Mosteiros, e Varões Religiosos, consagrados de todo a Deus (...). Muitos Conventos há hoje fora de Roma, em que está edificada a Igreja de Cristo, que é a Nova, e Santa Cidade de Jerusalem,

descida do Céu à Terra (...) mas nenhum Mosteiro de Religiosos se acha na Cristandade, que esteja edificado sete léguas fora, ou por cima da Cidade marítima, chamada Oriental, e Ocidental, fundado sobre tantas águas subterrâneas, e tão adornado como a Esposa para o seu Esposo (...) senão esta nova, e única *Maravilha do Mundo*, que ao Mundo mostraremos estabelecida em Portugal, edificada em Cristo, sobreedificada em *Mafra*, e sobre o fundamento que lhe pôs S. Paulo, pelo real, e invicto braço do Sábio, e Augusto Apolo Lusitano, e pelas mãos dos Portugueses, para a Corte do Quinto Império de Cristo...

É interessante registrar esta grande adesão e entusiasmo do autor de “Ennoea” a duas utopias espirituais: uma no domínio da química, a Alquimia, e outra no domínio da política, a do Quinto Império. De facto, Anselmo Caetano é ao mesmo tempo alquimista (teórico e também, ao que tudo indica, prático) e adepto da expectativa quinto-imperial que, segundo ele se realizava com D. João V – continuador do “Augustíssimo Senhor D. João IV”, de que o autor de “Ennoea” refere a sua “felicíssima aclamação” com a qual “restaurámos a nossa liberdade” (p. 359). Temos assim que ele adere a um messianismo – em sentido estrito, assente na esperança da vinda do Encoberto, não D. João IV, mas o V – ao qual se associa um milenarismo, já que o Quinto Império é um “milénio” realizado por vontade divina e liderado por Portugal. Quanto ao Sebastianismo, escreve Anselmo Caetano que:

...o insignissimo e Excelentíssimo Conde da Ericeira, D. Francisco Xavier de Meneses, chamou em uma ocasião na minha presença, à *Pedra Filosofal Sebastianismo da Filosofia*, porque todos os homens de grande juizo são Crisopeios, assim como os Herois de grande entendimento são Sebastianistas. (p. 174)

Há pois no “Ennoea” uma convergência e mesmo associação entre Sebastianismo e Quinto Império por um lado e a Alquimia por outro. Não é este um caso único em Portugal, da confluência entre Alquimia e Sebastianismo, já que o alquimista espagirista, astrólogo, médico e matemático, de origem judaica, Manuel Bocarro Francês, *alias* Jacob Rosales (1588-1662) escreveu, em 1624, um poema sebastianista, *Anacephaleosis da Monarquia Lusitana* (onde revela que o Encoberto voltará na personalidade de D. Teodósio, Duque de Bragança e pai do futuro rei D. João IV)¹.

¹ In António Quadros, *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*, vol. 1, Lisboa, Guimarães eds., 1982, pp. 61-62. De referir e salientar, para um estudo mais detalhado,

Creemos que essa convergência residirá numa semelhança nos imaginários alquímico, por um lado e sebastianista e quinto-imperial, por outro, já que ambos são messianistas e milenaristas:

– No caso da Alquimia, o Fogo Secreto oculto na Matéria – na qual é preciso despertá-lo – e o Espírito Universal que desce sobre a Matéria, isto é, o Fogo de cima e o Fogo de baixo, respectivamente, são os agentes “sebastianistas” desencadeadores do processo alquímico e da transmutação da Matéria, processo que conduzirá à obtenção do Ouro alquímico, a Pedra Filosofal, verdadeiro “milénio” mineral;

– No caso do Sebastianismo e do Quinto Império, o primeiro (o Desejado) será o agente (messianista) da transformação do país, conduzindo-o a um reino glorioso de Paz e de Justiça, o Milénio do Novo Testamento, o equivalente político da Pedra Filosofal.

Há pois convergências no imaginário simbólico de ambos os universos que aqui tratamos. Em ambos se parte de uma situação de decadência (da matéria ou do país) para uma expectativa de uma regeneração e do seu final glorioso e aurífero. Note-se, no entanto, que não só o Ouro final do processo (alquímico ou nacional) é, não apenas material, mas também espiritual, como também se pode partir do ouro para obter o Ouro. O tipo Veterotestamentário do Monarca do Império, o rei Salomão, que Vieira reconhece e que Anselmo Caetano adopta e segue, “quando (lhe) faltava o Ouro” – os “tais seiscentos e sessenta e seis talentos” que as frotas lhe traziam mas que por vezes faltariam – poderia recorrer à Arte Magna da Alquimia, conforme o autor de “Ennoea” sustenta: “Alguns Químicos afirmam que as imensas riquezas de Salomão eram efeitos ou produtos da Arte Magna” (p. 221), até porque “os seiscentos e sessenta e seis talentos de Ouro, que na Escritura não vejo de onde vinham, posso entender que os fazia Salomão com a *Crisopeia* inventada pela sua grande sabedoria” (Ibid.). Crisopeia que precisava de ouro para ser feita:

...só a Salomão e não a outros Monarcas convinha aquele tão celebrado comércio, porque dele lhe vinha bastante Ouro para fazer a

os artigos de Sandra Neves da Silva, “Criptojudaísmo e profetismo no Portugal de seiscentos: o caso de Manuel Bocarro Francês *alias* Jacob Rosales (1588/93?-1662/68?)”, in *Estudos Orientais – VIII – A Ideia de Felicidade no Oriente*, Lisboa, Instituto Oriental, FCSH/UNL, s. d., e “O Físico Imanuel Bocarro Rosales: vestígios da sua presença em Livorno”, *Revista de Estudos Italianos em Portugal*, n. s., 2005. 63-75.

Crisopeia ou *Tintura Filosófica*, que o faz e multiplica com grande excesso. (p. 230)

No “Ennoea” podemos ler, num registo milenarista e alquímico, que “a chuva de Ouro (...) descera do Céu... No dia em que os homens se vi-rem com o juízo, porque o juízo fará cair do Céu as Estrelas”, já que “o Sol é um oceano de Ouro líquido como água” (p. 216), ou ainda que “o metal líquido de que consta o Oceano do Sol, não é outro senão Ouro” (p. 217). Exemplos desta homologia entre o “reino aurífero” da Alquimia e a “idade de ouro” das origens e sobretudo (neste contexto milenarista) o “reino de ouro” do fim dos tempos, encontramos também na Alemanha, num tratado alquímico de Henrique Madathanus, *O Renascimento do Século de Ouro* (Frankfurt, 1667)², e em outros três posteriores ao nosso “Ennoea”: um em França, do alquimista Higinus a Barma, *Le Règne de Saturne changé en siècle d’or* (Paris, 1780), e outros dois do Abade (hermetista) Dom Antoine-Joseph Pernéty, *Dictionnaire mytho-hermétique* (Paris, 1758) e *Fables égyptiennes et grecques* (Paris, 1786), onde interpreta hermética e alquimicamente os mitos, tal como o faz Anselmo Caetano em várias páginas do “Ennoea”, particularmente onde ele examina o mito do Tosão ou Velo de Ouro – ver Cap. VIII, “Da *Crisopeia* dos Filósofos e Médicos, provada com a expedição dos Argonautas” (pp. 239-266 do *Ennoea*).

Em conclusão poderemos dizer que são homólogos os imaginários simbólicos, quer da Alquimia e sua Pedra Filosofal, quer do Sebastianismo e do Quinto Império, isto, tanto numa dimensão estática, como dinâmica.

² Reeditado, por exemplo, em Espanha, no livro *Cuatro Tratados de Alquimia, presentados y traducidos por Julio Peradejordi*, Barcelona, Visión Libros, 1979.

A DESNACIONALIZAÇÃO DA PROFECIA EM P.^E ANTÓNIO VIEIRA

Miguel Real

(CLEPUL/Professor)

No sermão relativo às exéquias de D. Duarte (Vieira, 1959a, tomo XV, 279 – 280), irmão de D. João IV preso em Milão às ordens de Castela, Vieira refere que, relativamente à promessa de Deus a D. Afonso Henriques no campo da batalha de São Mamede, a “décima sexta geração eram os filhos do sereníssimo duque D. Teodósio”, os três irmãos, D. Alexandre, falecido, D. João IV, vivo, e D. Duarte, ora falecido. Neste sentido, o “Encoberto”, que revigoraria a geração, só poderia ser D. João IV. Morto este, logo haveria de ressuscitar, tese que amiudadamente vimos. Mas eis que D. João IV não ressuscita, sobretudo no ou perto do ano fatal de 1666.

Em 1664, porventura descrente da ressurreição de D. João IV, e sobretudo vivamente criticado por Alexandre da Silva por manter semelhante tese, Vieira admite a hipótese de ser D. Afonso VI o verdadeiro Encoberto: “... o verdadeiro Encoberto profetizado [por Bandarra] é el-rei que Deus guarde, D. Afonso VI (...) estou inteiramente persuadido a isso” (Vieira, 1970, vol. II, p. 39).

Vinte anos depois, reinterpretando os versos de Bandarra “De quatro reis, o segundo haverá toda a vitória”, conclui ser D. Pedro II o Encoberto:

o triunfo total e a destruição do Império Otomano está reservada [segundo Bandarra] para rei português; e podemos provavelmente crer que será o presente [rei, D. Pedro II], não só por todas as partes, que com tanta eminência nele concorrem, de religião, valor e inclinação particular contra os Turcos; mas [também] por ser o segundo de nome e se verificar em Sua Majestade o texto [de Bandarra] que tanto trabalho deu aos sebastianistas e outros sectários:

‘De quatro reis o segundo levará toda a vitória’ (Vieira, 1971, vol. III, p. 525).

Em *Palavra de Deus Empenhada no Sermão das Exéquias da Rainha D. Maria Francisca Isabel de Sabóia*, Vieira escreve igualmente que:

a prole de El-Rei D. João IV, [de geração] atenuada, todos estamos vendo que é El-Rei D. Pedro nosso senhor, depois de mortos seus irmãos [D. Teodósio, o primogénito de D. João IV e D. Luísa de Gusmão, e D. Afonso VI, o secundogénito, que governara, fora deposto por D. Pedro e morrera no Palácio de Sintra]; porque nele [D. Pedro II] está a prole em um só filho e um só fio [“um só filho”: D. Pedro sobrevivera à morte dos seus dois irmãos; “um só fio”: por ele se dá a continuidade do sangue real português, isto é, a “semente” de Deus que se expandiria segundo a promessa feita a D. Afonso Henriques] (Vieira, 1959b, tomo XV, 382).

Em 1688, Vieira identifica, pela quarta vez, um novo “Encoberto”, o príncipe D. João, filho do segundo casamento de D. Pedro II. O nascituro pouco tempo viverá, mas Vieira, na Baía, só saberá posteriormente que, no momento em que clamava do púlpito ser o príncipe recém-nascido o “Encoberto” (sobretudo – pensamos – devido ao nome “João”, igual ao de seu avô, D. João IV, o “fuão” das *Trovas* do Bandarra), este já tinha morrido. Note-se o entusiasmo e a eloquência luxuriante de Vieira ao anunciar a descoberta do verdadeiro Encoberto em 1688, vinte e um anos após a sua saída da prisão do Santo Ofício e nove anos antes da sua morte, em plena escrita da *Clavis Prophetarum*, que desportugalizara o Quinto Império:

Digo que este príncipe fatal, tantos séculos antes profetizado, e em nossos dias nascido, não só há-de ser rei, senão Imperador. (...) E para que o entendamos melhor, e façamos dele o conceito e estimação que merece, saibamos que império é este de que há-de ser imperador aquele fatal menino, que hoje se está embalando no berço. (...) Digo que este império não será o da Alemanha, nem outro algum dos que até agora adquiriu o valor, ou repartiu a fortuna; mas um império novo, maior que todos os passados, não de uma só nação do Mundo, mas Universal o de todo ele. Que haja de haver este império, é certo, e consta de muitas Escrituras Sagradas (Vieira, 1959c, tomo XV, 202-204).

Morto o menino, padre António Vieira não se desanima – como explicar o estrondoso erro? A eloquência serve-lhe de suporte:

Porventura o mesmo príncipe, que assim como tão depressa se despediu de nós, assim haja de tornar outra vez [ressuscitado] a este Mundo? Não. Ele tomou a posse dele, e o irmão que há-de nascer depois dele, é o que há-de lograr a primogenitura, e o que há-de suceder no império. De sorte que o mesmo império há-de ser comum de ambos os irmãos: do primeiro, e morto, foi tomar posse dele ao Céu; e do segundo, e vivo, que o há-de administrar na Terra (Vieira, 1959d, tomo XV, 44).

Espantoso! “Encoberto” que se “desencobre” no Céu para junto de Deus representar o seu irmão, o verdadeiro “Encoberto” na Terra, que também se chamará “João” (nome do avô, D. João IV).

Que significado possui na obra de padre António Vieira esta constante busca de actualização da identificação da figura do Encoberto, sobretudo ao longo da década de 1680, quando Vieira, na Quinta do Tanque, em São Salvador, está escrevendo a *Clavis Prophetarum*, texto em que, aparentemente, tinha abandonado as suas teses nacionalistas fundadas nas profecias do Bandarra? Significa – importantíssimo – que:

1. – Vieira, em 1688 e 89, com oitenta anos e a cerca de nove anos da sua morte, continua a acreditar no Quinto Império profetizado pelas *Trovas* do Bandarra; porém, a heterodoxia da tese, fortemente reprimida pelos prelados e instituições da Igreja Católica, forçavam-no a silenciá-la, apresentando publicamente outra tese, conivente com a clerezia e a prelatura: a do Reino de Cristo Consumado, como substituta da do Quinto Império;

2. – não ressuscitado D. João IV, Vieira continua ansiosamente a busca de sinais que revelem a identificação do Encoberto e, em ano tão tardio da sua vida, ainda identifica este com o futuro príncipe D. João, que, porque falecido, se torna imperador do Quinto Império no céu enquanto o seu irmão (o futuro rei D. João V) o seria na terra.

Terão sido esta tardia apologia do Quinto Império e esta procura da identificação do Encoberto (a dois reis diferentes e a um príncipe recém-nascido) mero deslize na obra final de padre António Vieira? Não nos parece, em primeiro lugar, porque afirmada repetidamente, isto é, por quatro vezes (uma a D. Afonso VI, duas a D. Pedro II e uma ao príncipe D. João), ao longo de mais de vinte anos, como vimos; em segundo lugar, porque em 1695 – a um ano e meio da sua morte – em *Voz de Deus ao Mundo, a Portugal e à Bahia*, escrito a propósito da manifestação de um cometa nos céus de São Salvador, Vieira escreve que este prodígio corresponde à “voz de Deus” (aos “sinais” por que Deus se revela) e por ele (o “sinal”) Vieira descobrira o “segredo” do profeta Isaías sobre a expan-

são mundial da Fé em Deus – o papel ou lugar de Portugal no mundo, vencedor do Turco:

Declarando, pois, este segredo, dizem os nossos vaticínios que os fins da Terra [onde a Fé em deus seria levada] são Portugal, como verdadeiramente é; que os cavalos que hão-de rinchar no mar são os seus navios, cavalos de madeira, que com a sua artilharia hão-de atoar o ar Mediterrâneo; que as ilhas onde hão-de pregar a Fé de Deus e glórias de Cristo são as do arquipélago do mesmo mar, fronteiras a Constantinopla [o Turco]; e que tudo isto se cumprirá quando os Portugueses forem a conquistar os Turcos, de cuja conquista estão cheios os ditos vaticínios. Concorda com eles Salutivo, que profetizou com evidência a desunião de Portugal, e o encontro do seu embaixador com o de Castela em Roma em dia de S. Bernardo, e expressamente diz que de Lisboa há-de ir a ruína do Turco; e o mesmo diz Esdras, falando literalmente dela no Livro IV, Cap. XII, v. 30, notando que de um reino pequeno, cheio de perturbação, hão-de sair aqueles que Deus tem guardado para o fim desta empresa (Vieira, 1953, 31 – 32).

Não continuava, assim, aceso, mesmo ao rubro, o nacionalismo de Vieira? Com efeito, qual a diferença de conteúdo entre o providencialismo nacionalista deste texto de 1695 (repete-se: 1695, a menos de dois anos da morte de Vieira) e o do *Sermão dos Bons Anos*, de 1642, pregado havia cinquenta anos? Poderemos nós desvalorizar estes testemunhos do próprio Vieira sobre o papel que operariam o rei e a nação portuguesa na instauração do Império Universal do Reino de Cristo? Pensamos que não. Em Roma, em 1670, liberto do cárcere da Inquisição e aguardando que o Papa Clemente X lhe passasse o Breve que definitivamente o libertaria da alçada de qualquer tribunal inquisitorial, pregando na Igreja de Santo António dos Portugueses, Vieira declara que o argumento do seu sermão corresponde à identificação entre Santo António, santo português, e a “luz do Mundo”:

Que Santo António foi luz do mundo porque foi verdadeiro português; e que foi verdadeiro português porque foi luz do mundo. Bem pudera Santo António ser luz do mundo sendo de outra nação; mas uma vez que nasceu português, não fora verdadeiro português se não for luz do mundo, porque o ser luz do mundo nos outros homens é só privilégio da Graça; nos portugueses é também obrigação da natureza (Vieira, 1959e, 61-62).

Embora ausente do conteúdo da *Clavis*, por efeito de censura e repressão ideológica das autoridades eclesiásticas (Vieira, humanamente, não deveria querer repetir os seus quatro anos de encarceramento a ordem do Santo Ofício), no coração do autor, confiado nas cartas aos amigos, Portugal continua presente.

Paradoxalmente, contrariando este fortíssimo nacionalismo, ao longo de todos estes anos, pelo menos desde 1667, Vieira está escrevendo em latim a obra que, comparada com as pobres “choupanas” que são os seus sermões, considera ser o seu “palácio”, a *Clavis Prophetarum*. Nesta obra, porém, como António Lopes, SJ., realça, “das trovas e do profetismo de Bandarra, nem uma palavra; do Encoberto, nem um palavra; de D. João IV e da sua ressurreição, nem uma palavra; do Turco, nem uma palavra; dos cálculos intermináveis sobre o ano fatal [1666], nem uma palavra” (António Lopes, 1999, 242). Estranho! Estranhíssimo! Verdadeiramente estranho! As grandes teses providencialistas de Vieira – Portugal como instrumento sagrado da história providencialista do mundo, Bandarra como verdadeiro profeta, tão verdadeiro quanto os profetas bíblicos; a revelação e identificação histórica do Encoberto; a ressurreição de D. João IV; a determinação escatológica do “ano fatal”, o ano da radical revolução do mundo como início do advento do Quinto Império; este como reino consumado ou completo de Cristo anterior à emergência do Anticristo propiciado temporalmente por um imperador de nacionalidade portuguesa; a tese da instauração do Quinto Império após a derrota dos Turcos, cuja esquadra marítima e cujos exércitos terrestres ameaçavam a Europa Oriental (a Itália, a Áustria, parte da actual Alemanha) – desapareceram da *Clavis Prophetarum*, restando-se apenas umas vagas referências à designação “Quinto Império”, substituída por Reino de Cristo Consumado na Terra e outras designações semelhantes.

O que Vieira subtrai à Clavis, já indiciado na Segunda Representação da Defesa Perante o Tribunal do Santo Ofício, e se encontrava contido no conjunto dos restantes livros proféticos anteriores, reside nas teses ou proposições reprovadas pelo Tribunal da Inquisição, sob supervisão da Cúria Romana, isto é, numa palavra, as teses nacionalistas de Vieira.

Neste sentido, o pensamento de Vieira teria permanecido providencialista e messiânico, mas deixara de ser nacionalista. Obediente ao Cristo Universal dos seus estudos como noviço, Vieira, em idade tardia, teria dilatado o seu providencialismo ao mundo inteiro, uma tese defendida por muitos comentadores e aceite consensualmente pela Igreja, embaraçada com os visionarismos utópicos patrióticos do sacerdote inaciano. Maria

Leonor Carvalhão Buescu defende uma “progressiva ampliação no âmbito da destinação” das obras proféticas de Vieira:

- *Esperanças de Portugal* destinado à Rainha;
- *História do Futuro* destinado a Portugal;
- *Clavis Prophetarum* destinado ao “Mundo” (Maria Leonor Carvalhão Buescu, 1982, 18).

É a tese da “amplificação” ou “ampliação”.

A tese de Arnaldo Espírito Santo, tradutor do “Livro III” da *Clavis*, é diferente – é a tese da “revolução”. Para este estudioso, existem alterações que transformam radicalmente o pensamento de Vieira. Antes de mais, a ausência de referência à ressurreição de D. João IV (Arnaldo Espírito Santo, 1999, vol. II, 911), bem como a ausência da identificação do poder temporal com o reino de Portugal. Neste sentido, quanto mais Vieira enfatiza os aspectos religiosos do Reino de Cristo Consumado menos realça a atribuição do poder temporal do Império a figuras da realeza portuguesa, que desaparecem da *Clavis*. Com evidente correcção, escreve Arnaldo Espírito Santo que, neste livro, “as utopias excessivamente terrenas desvanecem-se ou, pelo menos, atenuam o esoterismo decorrente da interpretação das profecias do Bandarra” (*ibidem*, 912). Neste sentido, conclui Arnaldo Espírito Santo: “o que a edição da *Clavis Prophetarum* (...) pode trazer de novo é o matizar de perspectivas de interpretação no domínio do profetismo do Padre António Vieira” (*ibidem*, 914). Neste sentido, no sentido do profetismo, não existe só uma “ampliação”, mas sobretudo uma “revolução no pensamento de Vieira” (*ibidem*, 918), confirmada pelo conteúdo da *Clavis*.

Dito de outro modo, a *Clavis* esvazia o pensamento de Vieira do profetismo esoterista nacionalista, vinculando-o a um profetismo exclusivamente bíblico e canónico. Vieira deixaria, assim, de ser um herético ou um heterodoxo, passível de condenação pelos seus superiores na Igreja Católica, inclusive a instituição do Santo Ofício. António Lopes, SJ., exalta e quase diviniza esta “revolução” no pensamento de Vieira. É a terceira tese interpretativa da *Clavis Prophetarum*. Aludindo às peripécias da escrita deste livro (Lúcio de Azevedo, 1920), António Lopes, SJ., dá o seu acordo à teoria de Raymond Cantel segundo a qual todas as obras de António Vieira seriam “simples improvisações em função da Grande Obra”, a *Clavis Prophetarum*. É igualmente a tese defendida por José Eduardo Franco, segundo a qual a *Clavis* “coroa o conjunto da obra profética de Vieira” (José Eduardo Franco, 2008, 502), constituindo-se como uma “utopia eclesiológica de fundamento cristológico” (*ibidem*, 504). Vieira teria reconduzido o seu utopismo profético ao domínio da eclesio-

logia, isto é, ao domínio da Igreja *intrapartes*, ele, meu Deus!, que sempre vivera *extrapartes* e que, se reduzida a sua obra profética exclusivamente à *Clavis*, não passaria de um frei Sebastião de Paiva com maior talento e sabedoria.

Assim, esta terceira tese, advogada por Raymond Cantel, António Lopes e José Eduardo Franco, defende ser de facto e de direito a *Clavis* a *opus magnum* de Vieira, e, conseqüentemente, conter a máxima expressão do seu pensamento – o “palácio altíssimo” comparado com a “choupana da restante obra (Vieira, 1973, vol. III, 671 – 672). Mas António Lopes, SJ., hiperbólico, vai mais longe que Raymond Cantel e José Eduardo Franco. Este sacerdote jesuíta vê na *Clavis* não só a consumação plena e absoluta do pensamento de Vieira como a concretização real dos seus votos de missionário e da sua dedicação de jesuíta de “viver e trabalhar na Consumação do Reino de Cristo, já cá na terra” (António Lopes, 1999, 182). Isto é, Vieira teria realizado na *Clavis* o seu sonho de jesuíta, melhor, o sonho de todos os jesuítas – a universalização absoluta do Reino de Cristo na Terra. Não só de heterodoxo Vieira passaria a ortodoxo como, em absoluto, o seu pensamento traduziria, não o pensamento universal do amor cristão, englobador e unificador de raças, religiões, povos, reinos e indivíduos, mas o pensamento jesuíta: Roma como centro do mundo e o Papa como sua figura máxima.

Neste sentido, a primeira tese hermenêutica sobre a *Clavis*, ao amplificar universalmente a mensagem de Vieira, esvazia-a de sentido patriótico português, considerando este uma limitação ou imperfeição do pensamento de Vieira, que a idade e a sabedoria teriam decantado; a segunda tese, defendendo a ausência de profetismo heterodoxo na *Clavis*, oficializa o pensamento de Vieira, inserindo-o formalmente na tradição da Igreja Católica, e a terceira, ao considerar a *Clavis* como a coroação do pensamento de Vieira, ortodoxiza ainda mais o pensamento de Vieira, tornando-o parte integrante da eclesiologia tradicional, elemento burocrático da doutrina oficial da Igreja. Não se nega que, como vertentes ou hipóteses heurísticas, estas três teses estejam ou possam estar correctas, cada uma a seu modo, *mas também não se pode negar que, por elas, o pensamento de Vieira utópico, visionário, providencialista, nacionalista e milenarista, isto é, o resplendor heterodoxo por que Vieira defendeu a independência de Portugal contra Castela, penou o sofrimento de quatro anos nas celas da Inquisição, o sonho por que defendeu contra tudo e contra todos os cristãos-novos e os judeus, a mensagem última que animara as suas noites no sertão, convivendo com os tupis, na defesa dos quais foi expulso do Maranhão, sai empobrecido.* Com a *Clavis*, nasce um Vieira,

ainda que utópico, oficial e oficioso, um Vieira ortodoxo, um Vieira redutoramente “católico”, um Vieira cortesão em Roma, de pensamento amaciado pelas poltronas palacianas e bispais. Roma tornara ortodoxos o pensamento e a acção sempre heterodoxos de Vieira, figurou-o cortesão, ouvido e admirado por bispos e cardeais, elogiado pela rainha Cristina da Suécia, que o desejava como seu pregador pessoal, isto é, animador de serões melancólicos, que Vieira, evidentemente, não aceitou. Os sermões de Vieira, com excepção dos dedicados a Santo António, tinham-se tornado cultistas (o que sempre criticara) e a sua eloquência afinou-se e ajustou-se ao jogo da retórica. A *Clavis* é a expressão da morte das três constantes da vida de Vieira: uma ousadia parenética sem limites, desafiadora do próprio Deus, uma pulsão de justiça social, que o postou ao lado de negros, índios, judeus e cristãos-novos, e um providencialismo nacionalista nascido na luta contra holandeses e castelhanos. *Até 1667, Vieira fora um sacerdote jesuíta de pensamento livre, escrevera o que quisera, atacara quem, poderoso, reprimia e abusava dos humildes, a sua palavra encontrava-se ao serviço dos submissos (os escravos), dos mansos (os índios) e dos perseguidos pela “justiça” da Igreja conservadora portuguesa (os judeus e cristãos-novos). A partir da sua libertação da Inquisição, Vieira escreve o que a poderosa ortodoxia eclesiástica permite que escreva.* Subterraneamente, as ideias de Vieira permaneciam as mesmas, como se prova pela ansiosa busca de identificação do Encoberto português e dos louvores à missão de Portugal no Sermão de Santo António e no texto sobre o aparecimento de um cometa nos céus da Baía, escrito a pouco menos de dois anos da sua morte.

Manifestamente, Vieira não queria ser marginalizado pela Igreja oficial e *adaptava* as suas ideias às teses ortodoxas – eis a génese da *Clavis*. Onde, neste livro, se encontra aquele Vieira que invectiva e desafia Deus na Baía? O Vieira que desafia preconceitos secularmente arreigados contra os judeus? O Vieira do grande debate com Menasseh ben Israel em Amesterdão? O Vieira que forçou D. João IV a desafiar o Inquisidor-Geral? O Vieira que aconselhou D. João IV a abandonar o Portugal velho da Europa e a instalar-se no Brasil para fundar o Portugal Novo de seu mestre Fernão Cardim? O Vieira que afronta autoridades, fidalgos da corte, senhores de engenho, o próprio Rei, recordando quão difícil é pesquisar o Inferno e não lá encontrar um Rei? O Vieira que provoca as autoridades e os moradores do Maranhão, nomeando-os directamente, face a face, de maus e mentirosos? O Vieira expulso do Grão-Pará, o Vieira prestes a ser expulso da Companhia de Jesus, o Vieira ameaçado de morte em Roma pelo embaixador castelhano, o Vieira admoestado pelo Provin-

cial a dois anos da sua morte? É este Vieira que, após ter sido liberto da Inquisição e após ter estanciado sete anos em Roma, compondo sermões risíveis e florais para a rainha Cristina da Suécia, como *Lágrimas de Heraclito*, se torna adepto e difusor da visão eclesiológica mais ortodoxa da Igreja Católica. Será o mesmo Vieira que, tanta evidência e entusiasmo tinha na sua doutrina nova, ousara pedir a Alexandre da Silva para que as suas teses heréticas subissem a Concílio Eclesial? O mesmo Vieira que dedicara a totalidade da *História do Futuro* aos portugueses, “segundo povo eleito”?

Porém, não restam dúvida, Vieira retirou da *Clavis Prophetarum* as questões que separavam a sua teoria de uma possível aprovação pela Igreja. É esta a quarta tese sobre a interpretação da *Clavis*: este livro e o seu conteúdo doutrinário constituem a comprovação factual de que, culturalmente, as instituições ortodoxas dominantes em Portugal, como o Tribunal da Inquisição, sempre derrotam e esmagam o pensamento inovador e heterodoxo, como acontecera com os mestres bordaleses na reforma da Universidade de Coimbra por D. João III e como acontecera com o erasmismo humanista de Damião de Góis. A *Clavis* esvaziou e empobreceu o pensamento de Vieira, institucionalizou-o, tornou-o bispal, canónico e previsível, defendido com triunfo por qualquer autoridade eclesial. Mesmo assim, receada pelas autoridades eclesiais de Roma, a *Clavis*, ainda que aprovada, não por acaso, pelos inquisidores portugueses, foi censurada por uma comissão romana (José Eduardo Franco, 2007). *O sopro da Clavis apagou o pensamento de Vieira de um lume genial, que fora operar o cruzamento entre o providencialismo e o nacionalismo, gerando uma nova vertente na cultura portuguesa, paralela às vertentes racionalista, modernista e espiritualista, vertente seguida por Sampaio Bruno, Fernando Pessoa, Agostinho da Silva, António Quadros, Dalila Pereira da Costa, Natália Correia, Manuel J. Gandra e Paulo Borges, vertente que singulariza em absoluto a cultura portuguesa na Europa. Sofrendo influências judaicas, bandarristas, milenaristas, joaquimitas, Padre António Vieira ergueu pela primeira vez na cultura portuguesa uma arquitectónica simultaneamente providencialista e nacionalista sintetizada na arquitectónica do Quinto Império que não tem paralelo em outra cultura cristã. A Clavis é a morte oficial e decretada da emergência desta cultura, substituída pelo mero elogio do Reino Universal de Cristo, desenhado em abstracto. Não tenhamos dúvida, como vencera D. João IV, a Inquisição venceu Vieira. Ainda que este tenha trazido de Roma um Breve libertador, não era já necessário – a Inquisição “vergara” o pensamento heterodoxo de padre António Vieira, recuperara-o, e padre António Lopes, SJ,*

triumfante, trezentos anos depois, sustentando-se exageradamente em Cantel, pode assim, espantosamente, rejeitar todo o pensamento anterior de Vieira até à *Clavis*, “hino universal a Jesus”:

1. – *Esperanças de Portugal?* – “obras, como esta, seriam apenas obras de *circunstância* (sublinhado nosso), para responder a objectivos imediatos: atingir os sebastianistas que tentavam erguer a cabeça; e para consolar a rainha e orientá-la politicamente depois da morte de D. João IV” (António Lopes, 1999, 142) – que maquiavélico seria Vieira!;
2. – *O Livro Anteprimeiro da História do Futuro?* – “teria sido apenas escrito sob a pressão dos acontecimentos, dada a aproximação do ‘ano fatal de 1666’” (*ibidem*);
3. – “Obra de circunstância seria também a *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, para se defender das proposições condenadas” (*ibidem*);
4. – “Obra de circunstância igualmente o sermão de 1688, por ocasião do nascimento do príncipe D. João, primeiro filho de D. Pedro II e também o Discurso Apologético endereçado secretamente à rainha” (*ibidem*, 143);
5. – Os textos onde Vieira reafirma o seu providencialismo nacionalista depois de há muito estar a escrever a *Clavis* são, para António Lopes, “obras de circunstância”;
6. – Finalmente, a “*História do Futuro*, rapidamente abandonada, passados dois anos de começada a redacção” (*ibidem*).

Em síntese, todo o fervor apologético nacionalista de Vieira é considerado hoje – tempo de globalização, de perda de soberania, de partilha internacional de códigos de poder –, um empecilho para os ilustres intérpretes, uma espécie de Vieira “folclórico” de que nos devemos desembaraçar para elogiar apenas o final da sua obra – a globalização pensada *avant la lettre* sob o nome de Reino de Cristo Consumado. Com este acto, rejeitamos a mais singular das vertentes da cultura portuguesa, criada justamente por Vieira – o nacionalismo providencialista.

Silvano Peloso publicou, em 2005, em Itália, um ensaio interessantíssimo sobre padre António Vieira, *Antonio Vieira e l'impero universale. La Clavis Prophetarum e i documenti inquisitoriali*. Nele se reconhece como padre Vieira se afirmou em Roma como um dos mais insignes intelectuais europeus da segunda metade de Seiscentos (Silvano Peloso, 2005, 99-100), frequentador das academias literárias e dos cenáculos cortesãos ou palacianos de Roma. Beneficiado por este ambiente acolhedor e

exaltante, “a Roma eterna e mãe de todas as gentes ocupa [passa a ocupar] obviamente [em padre António Vieira] um lugar de primeiro plano junto à nunca esquecida pátria portuguesa” (*ibidem*, 108). Porém, ainda que bem recebido e fortemente elogiado, Vieira nunca se integrará completamente no ambiente palaciano e clerical de Roma (*ibidem*, 111) – o que, tendo em conta a veia missionária e a sede de justiça social que lhe corriam no sangue, não constitui factor de admiração. Silvano Peloso não esconde quão grande é a sua admiração pela vida e obra de padre António Vieira, reconhecendo que a *Clavis* constitui o símbolo “doloroso de uma época de conflitos sangrentos” (*ibidem*, 115), mas também de “uma época de extraordinária abertura em todos os campos do pensamento” (*ibidem*, 116). Neste sentido, o autor estatui a génese da *Clavis* no exacto ponto do cruzamento daquelas duas vertentes, visando por parte de Vieira um esforço de actualização doutrinária teológica e eclesiológica, animada pelo espírito novo e esperançoso de Cristo aplicado a todos os povos e gentes do mundo, inclusive os que existiram antes do advento de Cristo e os que a Europa veio a conhecer após os Descobrimentos iniciados no século XV. Assim, retira-se a conclusão de pertencer a *Clavis* mais ao domínio intrínseco e específico da teologia ou das ciências do sagrado e menos ao domínio da cultura, menos ainda ao domínio da cultura portuguesa, ainda que reflecta alguns elementos existenciais pertinentes à esfera da cultura.

No que se refere à *Clavis Prophetarum*, uma questão fica por responder em todos os autores. Se padre Vieira começou o manuscrito da *Clavis* entre 1665 e 1667, preso na cela de custódia da Inquisição, se só morreu trinta anos depois, em 1697, e se estes trinta anos foram os mais tranquilos da sua vida – cerca de seis a sete anos em Roma, sem atribuição de cargo específico, e cerca de quinze anos na Baía com atribuição de funções que não se comparavam com o empenho militante da sua existência em Lisboa (1641-1651) ou na Amazónia (1652-1661) –, por que padre António Vieira não acabou o manuscrito da *Clavis*? Por lhe ter faltado tempo? Não, indubitavelmente; entre Lisboa, Roma e Baía sobrou-lhe tempo para finalizar o manuscrito – trinta anos são suficientes para escrever um livro em quatro volumes, atendendo, sobretudo, que as seiscentas a setecentas páginas das duas *Defesas* foram escritas em menos de dois anos. Por lhe ter faltado saber? Repete-se que padre Vieira, neste período, permaneceu cerca de sete anos em Roma, onde não lhe faltariam os livros necessários. Seria por lhe faltar vontade? Por não se encontrar persuadido da correcção das suas teses (animadas da vontade generosa de estender a salvação eterna a todos os povos e gentes, mesmo os que des-

conheceram ou desconhecem a mensagem de Cristo)? Por sentir que as suas teses actuais careciam do instrumento prático que solidificava a consistência das teses anteriores – a história de Portugal e o papel dos portugueses como instrumentos temporais que operariam salvação universal, entregue esta apenas ao afã missionário e ao possível prodígio de conversão geral por milagre do Espírito Santo?

Bibliografia:

- AZEVEDO, Lúcio de, (1920), *Notícia Bibliográfica sobre a Clavis Prophetarum*, Coimbra, Imprensa da Universidade;
- BUESCU, Maria Leonor Carvalhão, (1982), “Introdução” a António Vieira, *História do Futuro*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda;
- FRANCO, José Eduardo, (2007), “Uma utopia católica sob suspeita: censura romana à *Clavis Prophetarum* do P.^e António Vieira”, in *Prelo*, nº 5, Maio-Agosto;
- , (2008), “A palavra enquanto utopia: o Quinto Império e a configuração mítica da identidade portuguesa em Vieira”, in *Brotéria*, Lisboa, vol. 166, fasc. 5/6;
- LOPES, António, SJ., Vieira, (1959), *O Encoberto. 74 Anos de Evolução da sua Utopia*, Cascais, Principia;
- PELOSO, Silvano, (2005), *Antonio Vieira e l'impero universale. La Clavis Prophetarum e i documenti inquisitoriali*, Viterbo, ed. Sette Città;
- SANTO, Arnaldo Espírito, (1999), “Aspectos do Pensamento de Vieira na *Clavis Prophetarum*”, in *Actas do Congresso Internacional do Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira*, [1997], Lisboa, Universidade Católica Portuguesa /Província Portuguesa da Companhia de Jesus;
- VIEIRA, P.^e António, (1953), “Voz de Deus ao Mundo, a Portugal e à Bahia”, in *Obras Escolhidas. Obras Várias*, pref. e notas de António Sérgio e Hernâni Cidade, Lisboa, Ed. Sá da Costa;
- , (1959a), “Sermão nas Exéquias do Sereníssimo Infante de Portugal D. Duarte”, in *Sermões*, ed. padre Gonçalves Alves, Porto, Lello & Irmão;
- , (1959b), “Palavra de Deus Empenhada no Sermão das Exéquias da Rainha D. Maria Francisca Isabel de Sabóia”“, in *Sermões*, ed. padre Gonçalves Alves, Porto, Lello & Irmão;
- , (1959c), “Sermão de Acção de Graças pelo Nascimento do Príncipe D. João”, in *Sermões*, ed. padre Gonçalves Alves, Porto, Lello & Irmão;

- _____, (1959d), “Discurso Apologético oferecido secretamente à Rainha Nossa Senhora”, in *Sermões*, ed. padre Gonçalves Alves, Porto, Lello & Irmão;
- _____, (1959e), in *Sermões*, ed. padre Gonçalves Alves, Porto, Lello & Irmão;
- _____, (1970), *Cartas de Padre António Vieira*, coord. e notas de Lúcio de Azevedo, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda;
- _____, (1971), *Cartas de Padre António Vieira*, coord. e notas de Lúcio de Azevedo, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, vol. III.

Dimensões Comparatistas

FREI CRISTÓVÃO DE LISBOA: NOVOS SUBSÍDIOS PARA O ESTUDO DA SUA VIDA E OBRA

Maria Adelina Amorim

(CLEPUL/Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa)

Os frutos que ali fez, os exemplos que deu de sua pessoa, a conversão dos gentios, os mosteiros que edificou, os sucessos e descrição daquela dilatada conquista, necessita de um livro inteiro que o dito custódio deixou principiado, que daremos à imprensa, querendo Deus em breve.

(Frei Gabriel do Espírito Santo, in “Prólogo” do *Jardim da Sagrada Escritura* de Frei Cristóvão de Lisboa. Escrito em Coimbra, Colégio de Santo António da Pedreira, aos 14 de Março de 1653)

Os Franciscanos estabeleceram-se no antigo Estado do Grão-Pará e Maranhão desde a fundação daquela unidade político-administrativa do Brasil Colonial nos primórdios do século XVII¹.

Ainda durante a presença francesa no território do Norte do Brasil, são os Franciscanos Capuchinhos que dão início ao múnus evangélico nas plagas maranhenses, ministério que depois cederiam aos seus confrades da Província de Santo António de Portugal, que aí viriam a fundar uma custódia franciscana em 1622.

¹ A 13 de Junho de 1621, o Estado do Maranhão é criado como uma circunscrição político-administrativa separada do Estado do Brasil e com governo próprio: “Carta Régia de Filipe II, ordenando que o governo do Maranhão seja separado do Brasil; nomeia governador que deverá ser acompanhado por religiosos de São Francisco da Província de Santo António”, publ. in *Documentos Para a História do Brasil e Especialmente a do Ceará*, Ceará, 1909, vol. II, pp. 190-191.

Com o restabelecimento da soberania portuguesa, e a criação do novo Estado, aqueles missionários iniciam a sua expansão ao longo do grande rio-mar e seus afluentes, penetrando na vasta Amazónia.

Entretanto, outras Ordens Regulares, nomeadamente os Carmelitas, os padres da Companhia de Jesus e outros ramos de Franciscanos, como o da Piedade, e mais tarde, por divisão da Província de Santo António, os da Conceição, foram-se fixando naquelas terras de missão.

Durante largas dezenas de anos, a presença missionária marcou indelevelmente o novo espaço brasileiro, pois a sua actividade não se confinava apenas a aspectos catequéticos, mas cruzava-se com questões de ordem social, política, cultural, económica, mental, ou de qualquer outra natureza.

A própria introdução do cristianismo entre os ameríndios, o problema da liberdade e escravidão dos índios, a conflitualidade permanente entre os moradores brancos e os naturais, a criação de aldeamentos cristãos com o fenómeno dos “descimentos” ou entradas ao sertão para capturar índios, são apenas partes do complexo processo de missionação na Amazónia.

O modo como intervieram no ensino, na expansão e defesa do território, no urbanismo, na produção literária, na intervenção pública, fazem dos missionários elementos de excepção no contexto da colonização do Brasil.

De entre os muitos Franciscanos Capuchos que se destacaram no antigo Grão-Pará e Maranhão eleva-se a figura de Frei Cristóvão de Lisboa, primeiro superior da Custódia de Santo António de Portugal naquele território.

A figura de Frei Cristóvão, de seu nome secular Cristóvão de Faria Severim², continua a necessitar de um estudo profundo sobre o papel que exerceu enquanto homem da Cultura e homem da Igreja da primeira metade do século XVII.

A historiografia portuguesa ainda não dedicou a devida atenção a esta figura de primeira grandeza nos planos da Oratória Sacra, da intervenção política e social, da luta pela defesa de direitos fundamentais dos ín-

² Frei Cristóvão de Lisboa pertencia à família dos Severins e Faria, sendo irmão do historiador seiscentista Manuel Severim de Faria.

dios do Brasil, do papel de missionário na Amazónia colonial ou de naturalista, entre outras vertentes da sua multifacetada vida e obra³.

Ainda durante a sua vida, foi escrita por um sobrinho, Secretário de Estado das Mercês de D. João IV, uma pequena biografia, que se encontra no acervo da Casa de Cadaval, intitulada *Notícias dos Severins e Farias – Vida de Frei Cristóvão de Lisboa por Gaspar de Faria Severim*. Neste documento não datado, escrito posteriormente a 1638, são revelados os principais dados biográficos deste ilustre franciscano Capucho⁴.

Assim, sabe-se que Cristóvão Severim era o terceiro filho de Gaspar Gil Severim, Executor-Mor, e de sua segunda mulher, cujo nome não é revelado. Nasceu a 25 de Julho de 1583, dia de S. Cristóvão, motivo pelo qual, lhe teria sido dado o nome daquele santo protector dos viajantes (“com cuja devoção lhe puseram seus pais este nome, para lhe não tirar o que o santo lhe tinha dado”).

Cristóvão era irmão de Francisco de Faria Severim e de Manuel Severim de Faria, Chantre da Sé de Évora. Apesar do rigor e da profusão de elementos biográficos fornecidos por seu sobrinho, ainda permaneciam muitas imprecisões sobre a sua vida. Correlacionando os seus vários biógrafos e alguns manuscritos inéditos, tem-se chegado cada vez mais longe no conhecimento do seu percurso e da sua obra. Este estudo visa dar um contributo, a partir de novos dados documentais, e também de uma análise de conjunto da bibliografia produzida sobre a vida, a obra missionária e a fecunda personalidade de Cristóvão de Faria Severim, conhecido como Frei Cristóvão de Lisboa (1583-1647), primeiro responsável da Custódia de Santo António do Maranhão e Pará de 1623 a 1635.

À sua qualidade de sermonista, de escritor e de cientista (é autor da célebre *História dos Animais e Árvores do Maranhão*), acresce a sua rica acção humanitária, em que tanto se bateu em defesa dos direitos dos índios, contra os interesses de colonos, e das próprias autoridades administrativas locais.

³ Existem estudos sobre o missionário, quer em Portugal, quer no estrangeiro, com incidência na sua faceta de naturalista, mas não existe ainda uma grande obra de conjunto sobre esta figura histórica.

⁴ *Notícias dos Severins e Farias – Vida de Frei Cristóvão de Lisboa por Gaspar de Faria Severim*, s.d. [post. 1638], Biblioteca Casa do Cadaval, Cód. M VII, 19 a., pub. in Frei Cristóvão de Lisboa, *História dos Animais e Árvores do Maranhão*, Lisboa, Comissão dos Descobrimentos Portugueses / Instituto de Investigação Científica e Tropical, 2000, pp. 32-37 (1ª edição, 1967).

Regressado a Lisboa em 1635, foi pregador nas esferas régias, Guardião do Convento de Santa Catarina da Carnota (Alenquer), Definidor da Província franciscana, e em 1642 recebe a guardiania do Convento de Santo António dos Capuchos, em Lisboa, vindo ainda a ser eleito Bispo de Angola, dignidade que nunca veio a exercer devido ao corte de relações do Portugal Restaurado com a Santa Sé. Deixou vasta obra de sermônista, caso de um *Santoral* em defesa dos ameríndios, impresso em 1638 e dedicado a seu irmão, o historiador Manuel Severim de Faria, Chantre da Sé de Évora.

A figura de Frei Cristóvão de Lisboa tem vindo a ser duplamente injustiçada no panorama da historiografia ligada à missionação, e à própria História do Brasil Colonial, quer pelo pouco conhecimento da sua obra, quer por deturpações do papel dos Franciscanos na designada “questão do índio” no Maranhão, por um certo ênfase dado à acção da Companhia de Jesus e, sobretudo, à do Padre António Vieira naquele território, que tem vindo a menorizar, de certo modo, e até a distorcer, o papel destes religiosos, e desta figura maior da Cultura luso-brasileira de Seiscentos, que foi o primeiro superior das missões Capuchas naquele território.

Notas para a biografia de Frei Cristóvão de Lisboa

O grande contributo para o conhecimento da vida de Frei Cristóvão de Lisboa foi dado, como se disse, por seu sobrinho, Gaspar de Faria Severim, que deixou escrito o seguinte testemunho:

Cristóvão Severim filho terceiro de Gaspar Gil Severim, segundo no ofício de executor-mor e o segundo de sua segunda mulher. Irmão de Francisco de Faria Severim e de Manuel Severim de Faria (...). Nasceu em Lisboa quinta-feira 25 de Julho do ano de 1583, dia de São Cristóvão com cuja devoção lhe puseram seus pais este nome por lhe não tirar o que o santo lhe tinha dado.

Já José Barbosa Canaes de Castello-Branco, nos *Estudos Biographicos* (1854)⁵ acrescenta outros dados familiares, como o facto de ter sido o irmão Francisco de Faria Severim a “continuar a casa”. Segundo diz o autor, era avô paterno de D. Ana de Mendonça, mulher de D. Sancho

⁵ José Barbosa Canaes de Castello-Branco, *Estudos Biographicos*, Lisboa, F^a da Silva, 1854, p. 216.

Manuel de Vilhena, primeiro Conde de Vila Flor, “e um dos mais ilustres generais da guerra de Aclamação, de quem foram filhos, 1º, Frei António Manuel de Vilhena, Grão Mestre da Ordem de São João de Jesus; 2º, D. Cristóvão Manuel de Vilhena segundo Conde de Vila Flor, bisavô da actual Senhora de Pancas; 3º, D. Mariana de Noronha mulher do copeiro-mor, Luis de Sousa de Menezes, de que é representante o actual Duque da Terceira”.

A outra irmã de Frei Cristóvão é D. Joana de Faria, mulher de D. Cristóvão Manuel, cujos filhos foram o primeiro Conde de Vila Flor e D. Maria Manuel, mulher de D. António Álvares da Cunha, patrono da família de Cunha e Senhor de Tábua.

Luciano Ribeiro no estudo, “Onde nasceu Camões?” (1947)⁶ acrescenta que o trisavô de Luís de Camões, de nome Vasco Pires de Camões, é ainda quinto avô de Frei Cristóvão de Lisboa, afirmando que os Camões são provenientes da Galiza, e os Severins de França.

Em 1592, com nove anos de idade, parte com seu irmão Manuel Severim para a cidade de Évora, a fim de estudar com o tio Baltasar de Faria Severim, na época a ocupar o cargo de Chantre da catedral daquela cidade, e cuja dignidade estaria reservada para seu sobrinho Cristóvão. Ingressa, então, na universidade eborense para estudar “Letras Humanas”, tendo chegado “com perfeição” ao curso de Filosofia, altura em que decide tomar o hábito de franciscano. Segundo o sobrinho, “numa madrugada em 23 de Fevereiro do ano de 1602 se foi meter Capucho no Convento de Santo António de Portalegre na Província da Piedade”, com a idade de 19 anos, onde professou, tendo deixado o seu nome de família, e adoptado o de Cristóvão de Lisboa, como era hábito na Província da Piedade, a que se acresce ao nome de baptismo, o do local de nascimento (*Frei Cristóvão de Lisboa que assim se chamou Cristóvão Severim na religião a uso da Piedade onde conservam os nomes das pátrias*), enquanto nos outros ramos franciscanos, passam a usar o dos santos da sua devoção.

No entanto, por questões de saúde, passa depois para a Província de Santo António, e fica a residir no convento capucho da cidade de Lisboa, casa *mater* dos franciscanos Capuchos antoninos. Aí completa os seus estudos de Artes e Teologia e obtém o lugar de Pregador, função em que se distinguiu pelos seus dotes de Oratória, e onde iniciou um labor que seria uma das marcas distintivas da sua actividade pastoral:

⁶ Luciano Ribeiro, “Onde nasceu Camões?”, in *Anais do Museu Histórico Nacional*, Rio de Janeiro, 1947, vol. IV, pp. 541-558.

Saiu de seus sermões à luz um que pregou na festa do glorioso São José na sua casa de Santo António de Lisboa, o qual satisfez de maneira aos que lhe ouviram, que lho fez imprimir seu sobrinho Gaspar de Faria Severim executor mor deste Reino no ano de 1625.

Portugal estava nessa época sob o domínio espanhol, e o Brasil, seu principal território ultramarino, ressentia-se do jogo de interesses das potências europeias, e do domínio filipino, apertando-se o cerco nas fronteiras. A França e a Holanda aproveitaram a conjuntura de guerra para ocupar algumas regiões daquele espaço americano, e a Inglaterra perfilava-se também. Desse modo, para uma maior eficácia de governação, foi decidido dividir o Estado do Brasil, e criar uma nova circunscrição político-administrativa, o Estado do Maranhão, o que veio a acontecer em 1621. Ao nomearem-se as primeiras autoridades civis, escolhe-se a ordem religiosa que haveria de protagonizar o processo de evangelização no novo território colonial, que abrangia a grande Amazónia povoada de índios, a quem se deveria institucionalmente pregar o evangelho e conquistar para a Cristandade. Para tarefa de tal envergadura, escolhem-se os Franciscanos Capuchos de Santo António, e como superior da primeira custódia, unidade primitiva da organização destas congregações, Frei Cristóvão de Lisboa⁷.

O alvará régio da nomeação dos Capuchos da Província de Santo António é promulgado a 14 de Setembro de 1622, fazendo-se chegar a informação ao Governador, entretanto designado, Francisco Coelho de Carvalho, nomeado por patente de 23 de Setembro de 1623⁸, aos prelados eclesiásticos, aos ministros e oficiais dos órgãos públicos (Fazenda, Justiça e Guerra), às câmaras das vilas e lugares, a todos os seus oficiais, assim como às outras pessoas em geral, fidalgos, cavaleiros, soldados, homens bons e povo em geral.

Veja-se de Maria Adelina Amorim, *Os Franciscanos no Maranhão e Grão-Pará: Missão e Cultura na Primeira Metade de Seiscentos*, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa/ Centro de Literaturas de Expressão Portuguesa da Universidade de Lisboa, 2005.

⁸ “Nomeação de Francisco Coelho de Carvalho, Primeiro Governador do Estado do Maranhão”, 23 de Setembro de 1623, I. A.N./T.T., Chancelaria de Filipe III, Livro 18, pp. 154vº-155.

Leia-se o capítulo V do Epítome do Descobrimento do Maranhão e Pará e das coisas que os Religiosos da Província de Santo António fizeram em proveito das almas, aumento desta Coroa e tudo para maior glória de Deus Meu Senhor. Memória do Maranhão desde o seu descobrimento. Acção dos religiosos Capuchos de Santo António desde 1614 a 1701⁹, intitulado “Do primeiro custódio que passou ao Maranhão, e dos grandes serviços que fez a Deus e a esta Coroa na conversão dos índios, e aumento desta conquista”, e que diz:

Informado El Rei e os do seu Conselho que era necessário conservar a conquista do Maranhão, e que sem religiosos para a administração da conversão dos índios, se não podia fazer, e pelos procedimentos dos religiosos capuchos da Província de Santo António quanto às coisas daquela conquista, que a todos eram notórios, mandou ao provincial da dita Província, que lhe escolhessem frades para mandar ao Maranhão.

Os governadores deste Reino, que então eram o Bispo de Coimbra, o conde de Basto Dom Diogo de Castro, e o conde de Portalegre Dom Diogo da Silva mandaram intimar estas ordens d’ El Rei à Província, e o Reverendo Padre Frei Bernardino de Sena, que era comissário geral, trouxe ordens d’ El Rei para na conquista do Maranhão fundar uma custódia da Província dos frades de Santo António.

A mesma narrativa inédita dá conta da eleição de Frei Cristóvão de Lisboa, indicando que o Capítulo Provincial que o nomeou foi presidido pelo Comissário Geral da Ordem, Frei Bernardino de Siena, e do mesmo saiu Provincial da Capucha de Santo António, Frei Luís de Jenis. Pode confirmar-se que foi eleito superior da Custódia do Maranhão e Pará, em Capítulo Provincial celebrado em 7 de Maio de 1623, conforme documento pertencente ao antigo cartório do Convento de Santo António de Lisboa, casa-mãe dos Franciscanos Capuchos de Santo António de Portu-

⁹ Epítome do Descobrimento do Maranhão e Pará e das Coisas que os Religiosos da Província de Santo António fizeram em proveito das almas, aumento desta Coroa e tudo para maior glória de Deus Meu Senhor. Memória do Maranhão desde o seu descobrimento. Acção dos religiosos Capuchos de Santo António desde 1614 a 1701, A.N.T.T., O.F.M., Província de Santo António, Província, Maço 6. Inédito. Versão integral publicada no Elenco Documental da Dissertação de Doutoramento a apresentar pela Autora à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, intitulada *A Missionação Franciscana no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1622 – 1750). Agentes, Estruturas e Dinâmicas* para edição pela autora deste estudo.

gal, cenóbio de onde partiram para o Brasil, e para o Maranhão, a maior parte dos missionários, e cujo arquivo se manteve até 1834, data da ex-claustração das ordens religiosas, e hoje se encontra na Torre do Tombo. Nesta Memória sobre vários missionários, o apartado que trata das *Expeditions Maranhonensis*, dá indicações sobre esta assembleia provincial ocorrida no Convento de Santo António de Lisboa:

Deinde anno 1623 sub P Urbano VIII (...) in Capitulo Provinciali celebrato 7 Maii electus fuit in custodem illius novae missionis Fr. Christophorus ab Olissipone¹⁰.

Apesar de o manuscrito indicar o pontificado de Urbano VIII, trata-se do seu antecessor Gregório XV, ainda de posse da cadeira papal em Maio de 1623. Urbano VIII apenas iniciaria o seu pontificado a 6 de Agosto desse mesmo ano.

Durante dois anos, Cristóvão prepara rigorosamente a missão de que foi encarregado, fazendo petições à Coroa, ao Conselho da Fazenda e aos validos do Reino. Cerca de 17 de Outubro de 1623, apresenta um requerimento a Filipe II, através do Conselho da Fazenda, em que manifesta publicamente o seu repúdio contra os civis e autoridades do Maranhão, que maltratam os índios e os exploram. Pela data do despacho feito no documento, e assinado pelos dois governadores do Reino, D. Diogo da Silva e D. Diogo de Castro, esta petição oficial feita por Frei Cristóvão à Coroa, é, na sequência do “Memorial dos Capuchos do Pará” (c. de 1619-1621), um dos testemunhos primaciais da História do Estado do Maranhão e Pará, na luta em prol dos direitos humanos e da dignidade e liberdade dos índios¹¹.

Luísa da Fonseca, nos estudos que faz sobre Frei Cristóvão de Lisboa, nos anos sessenta, no âmbito da edição da obra do missionário, *His-*

¹⁰ Memória sobre vários missionários (cap. *Expeditions Maranhoensis Breve Compendium profert.* § 939 da colecção *Provincia divi Antonii*), inédito, A.N.T.T., O.F.M., *Província de Santo António*, Província, Maço 8, macete 5.

¹¹ “Requerimento do Custódio e Mais Religiosos do Maranhão a Filipe II, queixando-se dos capitães que exploram os Índios, alugando-os, fazendo-os trabalhar e chegando a tomar-lhes mulheres e filhos”, s.d. [ant. A 17 de Outubro de 1623], A.H.U., *Maranhão*, Cx. 1. O documento é anterior à data mencionada, pois esta refere-se ao despacho lançado à margem pelo Conselho da Fazenda.

*tória dos Animais e Árvores do Maranhão*¹², refere esta petição, e ainda uma outra autografa do mesmo ano de 1623, em que o Custódio manifesta a sua repugnância pela atribuição das “capitanias das aldeias dos índios” a alguns portugueses, ou seja a mercê da administração temporal dessas aldeias a particulares, onde sujeitam os ameríndios a todo o tipo de exploração e sofrimento, o que os leva a fugirem para o sertão:

o que fazem com toda a facilidade porque não estão penhorados de alfaías nem de casas ou outra coisa que possuam, e o mesmo que têm num sítio acham no outro, e assim os que vão deixam de todo a fé, e levam tais novas aos outros que todos fogem de nós como inimigos mortais.

Reitera que a permanência deste comportamento levará à destruição da conquista do Maranhão, porque toda a economia, a defesa, a produtividade, os transportes, a agricultura, o povoamento, a pesca e as roças, a colecta de madeiras e outros produtos da selva amazónica, dependem dos índios. Afirma que a manutenção desta administrações pelos particulares são “em detrimento do serviço de Deus, de Sua Majestade e do proveito da” terra, pelo que solicita a sua cessação “seja Vossa Majestade servido de mandar que os tais provimentos não tenham efeito”, pedindo a administração temporal dos aldeamentos de índios para a tutela dos Religiosos que “os tratam de doutrinados na fé, e tem cuidado de lhes mandar cultivar as terras e fazer as mais coisas necessárias com moderação, e os tratam com a brandura que se requer, como pessoas desinteressadas”¹³.

Segue-se o parecer de Gaspar de Sousa, antigo governador do Brasil, que confirmou todas as opiniões de Frei Cristóvão, aconselhando o monarca, sob pena de se conduzir o novo estado à ruína, a retirar as administrações das aldeias aos seculares, “pelo que deve Vossa Majestade mandar que se alguns provimentos das capitanias das aldeias dos gentios são passadas não tenham nenhum efeito, e que ao diante em nenhuma forma se passem, como os padres pedem”. Lida e analisada a consulta de Cristóvão de Lisboa, assim como o parecer aludido, é passada uma carta régia

¹² Frei Cristóvão de Lisboa, *História dos Animais e Árvores do Maranhão*, Lisboa, Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, 2000; 1ª ed., Lisboa, Arquivo Histórico Ultramarino, 1967.

¹³ *Apud* Luisa da Fonseca “Maranhão e Frei Cristóvão de Lisboa”, in *História dos Animais e Árvores do Maranhão*, Curitiba, Universidade Federal do Paraná, Conselho de Pesquisas, 1968, p. 11.

em 7 de Março de 1624 *sobre o governo e liberdade dos gentios daquelas partes*, confirmando em tudo a vontade dos Franciscanos Capuchos de Santo António, no tocante à questão da administração temporal das aldeias, que passaria, portanto, a ser exercida por estes missionários que já detinham a administração espiritual dos índios. Inicia-se com estes documentos, o maior foco de conflitualidade que viria a opor autoridades políticas e religiosas, os moradores brancos aos missionários, a Ordem Franciscana aos Jesuítas, num processo que se arrastaria pelas centúrias posteriores, até, pelo menos, à administração pombalina.

Empossado de plenos poderes pela Mesa da Consciência e Ordens e pelo Tribunal da Santa Inquisição no tocante à sua acção de Visitador, e gozando dos privilégios do cargo de superior da Custódia de Santo António, Frei Cristóvão partiu de Lisboa na companhia do Governador Francisco Coelho de Carvalho, do Capitão-Mor Manuel de Sousa d'Eça e do Ouvido-Geral Jácome Raimundo de Noronha, no dia 25 de Março de 1624, dia de Nossa Senhora da Anunciação.

Partiram o governador, e capitão-mor, cada um em cada seu navio desta barra de Lisboa a 25 de Março de 1624. e em companhia de Manuel de Sousa se embarcou o custódio com doze frades, a quem El Rei mandou dar trinta e cinco mil réis a cada um para a matalotagem, e todas as alfaias de cálices, ornamentos, e roupa de linho, e mais coisas necessárias para a edificação de duas casas, uma no Maranhão e outra no Pará, e também para ordinária de sustento dos religiosos dos dois conventos uma pipa de vinho para as missa, um quarto de azeite para a lâmpada do santíssimo sacramento, um quarto de farinha para as hóstias e quarenta varas de burel para ajuda de vestir os frades¹⁴.

Luísa da Fonseca, no artigo citado, refere ainda uma consulta do Conselho de Fazenda relativa a uma petição anterior de Frei Cristóvão de Lisboa, em que os missionários se queixavam da demora da vigem, que tinham resultado na deterioração dos mantimentos e utensílios, e como se preparavam para partir, pedem de novo a esmola necessária. O Provedor dos Armazéns manda, então, dar ao superior e seus confrades, que com ele iriam constituir a nova custódia, 350 000 réis, cabendo 35. 000 a cada um para o seu mantimento, assim como para hábitos, livros, etc. Ficou

¹⁴ *Epítome, op. cit.*

decidido fazer-se a esmola de 20. 000 réis a cada missionário por ainda terem alguns materiais como livros e roupas.

Um outro documento raramente citado é o *Diário* de seu sobrinho Manuel de Faria Severim que, a propósito de questões familiares, pede ao tio Manuel que vá a Évora, acrescentando: “o mesmo me aconselhou instantemente o padre Cristóvão de Lisboa, meu tio, que nesta ocasião (1623) se aprestava para o Maranhão”¹⁵, o que confere que nesse ano Cristóvão estava no Reino a preparar a sua missão apostólica.

Se a data da partida da viagem para o Brasil é consensual entre todos os seus biógrafos, sem nenhuma contradição documental, já a data de chegada a Olinda/ Pernambuco, e daqui para o Ceará, e finalmente São Luís do Maranhão, é ainda passível de variações entre os vários autores.

Segundo Gaspar Severim, chegaram ao Brasil em 2 de Maio daquele ano, com próspera viagem, e desembarcaram em Pernambuco onde brevemente chegou a nova de ser tomada pelos Holandeses a cidade da Bahia-de-Todos-os-Santos. Já o autor do Epítome dá a chegada a Pernambuco a 4 de Maio, acrescentando que no navio em que viajava o missionário, seguia muita gente pobre para o Maranhão, e “da matalotagem que levava para os frades dava o custódio de comer a 35 pessoas”.

Tendo ficado o Governador Francisco Coelho de Carvalho em Pernambuco, a 12 de Julho, Frei Cristóvão segue para o Ceará onde chegou no dia 17 desse mês, segundo Berredo nos seus *Anais Históricos do Maranhão*, na companhia de “dezasseis frades franciscanos, dois da Ordem do Carmo e seu comissário, e algumas famílias idas do Reino”¹⁶.

Assim que aportaram ao Ceará foram recebidos pelas autoridades da capitania, os moradores brancos, e alguns índios principais já aldeados. No *Epítome do Descobrimento do Maranhão*, descreve-se assim o momento da chegada àquela capitania:

Chegados o custódio e seus companheiros ao Ceará, foram recebidos do capitão Martim Soares Moreno, que governava aquela praça, e dos mais portugueses e índios com demonstrações de alegria e grande contentamento. Vieram os principais das aldeias, o Algodão, o Caíba, o Moretim, e com as suas gentes, e diferentes nações festejaram a vinda dos religiosos, porque além da experiência de que eles são seus pais no espiritual, e temporal, por certa oculta

¹⁵ *Apud* Luisa da Fonseca, *op. cit.*

¹⁶ Bernardo Pereira de Berredo, *Anais Históricos do Estado do Maranhão*, Lisboa, Of. de Francisco Luís Ameno, 1749.

noção do Espírito santo, se inclinaram a venerar os religiosos de Nosso Santo Padre São Francisco.

Ali estiveram os religiosos um mês, e Francisco António do Calvário, que era um dos melhores línguas que havia na América com Frei Jenipolo, ambos entraram nas aldeias dos índios, e catequizaram e doutrinaram de tal sorte a nossa santa fé entre aqueles bárbaros, que em menos de um mês levantou cruzeiros, desfez templos e baptizou milhares de índios, porque todos são mui dóceis, e recebem dos nossos frades de boa vontade a fé, e costumes que lhe ensinam.

Esta descrição praticamente desconhecida revela pormenores muito interessantes da estada de Frei Cristóvão no Ceará, nomeadamente as viagens de evangelização ao interior da capitania (“reduzindo milhares daqueles índios, e baptizando a grande multidão deles”), a relação com o Capitão Martim Soares e sua mulher (“muito pia e devota do muito âmbar que tinha por sair nas praias daquela conquista”, segundo o Custódio), a recusa do franciscano em aceitar parte desse produto, que ela lhe oferecia para edificar a igreja, “a quem ele respondeu que não havia melhor, nem mais honroso cheiro para a divina majestade do que a santa pobreza, porque as drogas que buscavam naquelas tão remotas regiões eram almas para sacrificar a Deus”¹⁷.

Antes de prosseguir viagem, Cristóvão deixa no Ceará Frei Luís da Assunção e Frei João da Rainha, confessores, para prosseguir os trabalhos apostólicos iniciados junto aos ameríndios, e com a função de párocos dos brancos, por não haver outros sacerdotes ali fixados.

No Ceará esteve o padre custódio quinze dias e no fim deles se partiu para o Maranhão onde chegou dia da transfiguração (sic) do Senhor a 16 de Agosto, e agasalhando-se com seus frades nas casas de um devoto chamado Pedro Godinho, fez logo de madeira uma igreja junto a elas com tanta pressa dia de São Lourenço que vem a dez daquele mês que se celebrou a primeira missa,

é o que menciona o sobrinho Gaspar nas Notícias dos Severins, sendo que demonstra algumas imprecisões na datação dos acontecimentos, uma vez

¹⁷ Esta referência a “cheiro” no documento deve-se, naturalmente, ao intenso odor almiscarado proveniente do âmbar, produto segregado por certos moluscos, através dos dejectos do cachalote, muito comum naquelas paragens.

que não podia ter chegado a 16 de Agosto, edificado a primitiva igreja de taipa, e aí feito a primeira celebração a 10 do mesmo mês. Berredo, por seu lado, diz que Cristóvão parte do Ceará no dia 30 de Julho com destino a São Luís do Maranhão, onde entra no dia 5 de Agosto, e se aloja na residência de Gaspar de Sousa, por estar muito arruinado o conventinho que antes albergara os seus confrades do Comissariado de Santo António, logo a seguir à expulsão dos Franceses e respectivos frades Capuchinhos. No Epítome, as datas são praticamente coincidentes com os Anais, referindo a chegada à ilha do Maranhão no dia 4 de Agosto, e o alojamento na fortaleza onde estava o Capitão Martim Calado Bethencour, de onde atravessaram para São Luís:

E em dia de Santo Sepulcro, tendo já a fábrica uma igreja de pin-doba, que é de folhas de palmeiras, feito um recolhimento, se não sumptuoso na fábrica, mui conforme aos filhos de Nosso padre São Francisco, porque estes eram os conventos que queria que seus filhos edificassem, disse-se a primeira missa¹⁸

É o mesmo documento que descreve os primeiros momentos da estada do custódio em São Luís do Maranhão, naquele que viria a ser o seu principal bastião na gigantesca tarefa que se preparava para encetar. Logo a 3 de Outubro, o custódio lançou o hábito a nove noviços, entre os quais, Frei Agostinho das Chagas, Frei Manuel de Jesus, Frei Diogo de São Francisco, Frei Luís dos Mártires, Frei João da Cruz, Frei Francisco da Purificação e Frei Inácio dos Santos. No dia seguinte, dia do santo padroeiro São Francisco, “lhe fez uma prática Frei Cristóvão de Lisboa, em como os mandava para todas as aldeias administrar os sacramentos àqueles índios, e os defenderiam em comparação no temporal e espiritual”. Seguem-se os nomes das aldeias, as nações de índios a que pertenciam, o nome dos seus principais¹⁹ e dos frades que as iriam assistir. Mencionam-se os *descimentos* dos ameríndios do sertão, as expedições contra os estrangeiros e a participação dos Franciscanos como capelães, os fundamentos da missão, as primeiras lições em língua brasílica, o início das graves contendas com as autoridades portuguesas e com os moradores brancos pela defesa dos índios, na nuclear problemática da repartição dos ameríndios que viria a atravessar todo o período colonial. Leia-se, a este propósito, um excerto desta memória:

¹⁸ *Epítome, op. cit.*

¹⁹ Chefes ameríndios.

O capitão-mor António Moniz Barreto, que então governava aquela praça, determinou executar sua ambição para se servir deles, querendo ocupá-los em seus interesses com capa de serviço de Sua Majestade. A esta defesa se ocuparam os frades, que não havia de ser, senão a que Sua Majestade ordenava se dessem só para seu real serviço.

Frei Cristóvão de Lisboa descontente com o modo como os índios eram tratados, decide ir a Pernambuco onde ainda se encontrava o governador do Estado do Maranhão, Francisco Coelho de Carvalho, para pessoalmente denunciar a situação. Inicia aquela que viria a ser a sua imagem de marca nos grandes sertões da Amazônia, e que nunca iria abandonar até ao fim da vida: a luta em defesa da dignidade dos índios contra a usura, a violência e a ambição dos homens brancos e seus governantes.

Nos onze anos que passou no Maranhão e no Pará, o custódio franciscano faz desta luta o *leitmotiv* da sua tarefa apostólica, motivação que o iria acompanhar na sua saída tempestuosa do estado amazónico para ir a Sevilha fazer a mesma denúncia e pugnar pela mesma causa²⁰.

O período da sua vida depois do regresso à Europa é talvez o menos conhecido, ou pelo menos o que requereu menor atenção por parte dos historiadores, motivados mais pelo seu papel de naturalista. Sobre a viagem de regresso, o pouco que se sabe é através das suas próprias palavras, escritas numa carta ao provincial em 1650²¹. Nela, o missionário faz uma descrição detalhada dos beneméritos que haviam doado dinheiro e bens para a impressão dos livros que tinha composto, fazendo menção especial ao *Jardim da Sagrada Escritura*, que saíria à luz, pouco tempo depois da sua morte, e à *História Natural e Moral do Maranhão*, cujo edição só conheceu os prelos no século XX, como se sabe²². Para este estudo, importa destacar o seguinte trecho da mencionada carta:

Também a um filho de André Velho da Fonseca, lhe entregaram em Madrid duas pedras de bezar e uma caixa de pastilhas com um

²⁰ Não se vai tratar neste estudo do período de permanência de Frei Cristóvão de Lisboa no Maranhão e no Pará, por ser em si um apartado a merecer um longo desenvolvimento que ultrapassaria o âmbito deste artigo.

²¹ “Carta de Frei Cristóvão de Lisboa ao provincial sobre os seus livros”, c. 1650, A.N.T.T., *O.F.M., Província de Santo António*, Província, Maço 6, macete 2.

²² A produção científica e literária de Frei Cristóvão não vai ser tratada neste estudo por merecer um tratamento muito aprofundado que não cabe por ora neste contributo.

cofre de tartaruga guarnecido de prata que me deram uns Portugueses quando me despedi de Havana (...).

Pode pensar-se, portanto, que a viagem que Frei Cristóvão de Lisboa empreendeu no seu retorno à Europa desde São Luís do Maranhão até Sevilha, teve a sua passagem por Havana, e seria aquele arquipélago atlântico de domínio espanhol, o que o autor refere como “Índias de Castela”. Já em carta escrita ao irmão Manuel Severim de Faria, em 20 de Janeiro de 1627, o custódio punha a hipótese de se retirar logo que chegasse o sucessor para o cargo, fazendo o mesmo percurso. São suas as seguintes palavras: “determino partir-me logo, ainda que seja por Índias – é jornada de quinze dias – e daí passar na frota a Sevilha”. Contudo, Cristóvão não foi substituído, e teria que esperar até 1635, altura em que obtém autorização do Colector Apostólico para se ausentar do Maranhão. Apesar desta licença, a sua saída vai gerar muitas dúvidas processuais dentro da Ordem, quanto ao incumprimento das regras a que estava sujeito.

Para esta fase da sua vida é crucial a divulgação de um conjunto documental existente no referido cartório da Província de Santo António, e que é constituído por um processo que foi instaurado pela Ordem, para se determinar se era passível de ser constituído culpado por desobediência e apostasia. Trata-se de uma *Justificação e parecer sobre a ida do Custódio do Maranhão a Espanha por Índias de Castela* feitos em Vera Cruz de la Merced, Salamanca, datados de 18 de Setembro de 1635²³.

Na primeira parte do documento jurídico faz-se uma síntese da situação que se vivia no estado maranhense relativamente ao modo como os ameríndios eram tratados, e à violência e tirania de que eram alvo por parte dos moradores e autoridades coloniais. Alude-se também a um episódio ocorrido com os próprios Franciscanos Capuchos, e às dificuldades vividas por estes no decurso da sua actividade, que já tinham levado a um clima de conflitualidade, com o assalto ao convento e consequente morte de um missionário:

Nela sucederam alguns casos, e se introduziram abusos muito em prejuízo dos índios, e contra o bem das suas almas, impondo-se

²³ 1635, 18 de Setembro, Vera Cruz de la Merced / 1635, 19 de Setembro, Salamanca, Setembro, *Justificação e parecer sobre a ida do Custódio do Maranhão a Espanha por Índias de Castela*, IANTT, O.F.M, Província de Santo António, Província, Maço 7, macete 7 (Inédito), integrado no Elenco Documental da dissertação de doutoramento da Autora já referida.

contra eles algumas tiranias, de maneira que nem tempo suficiente lhe davam para serem doutrinados na fé.

Para além de se cativarem muitos injustissimamente, a isto se acrescentou, o padecerem, os religiosos que defendiam os índios, como tinham obrigação, grandes trabalhos, e chegou o negócio a tal ponto, e extraordinário excesso praticado por seculares, que não houve semelhante no mundo, como foi o cercarem o convento de noite, sem ordem nem voz da justiça, e o apedrejaram, dizendo palavras injuriosas, e tentando escalá-lo, de que resultou atirarem uma escopeta e matarem um religiosos que estava lá dentro.

Haviam-se gorado as tentativas de se alcançarem da Corte medidas eficazes para se acabar com os abusos cometidos sobre os índios com a conivência e participação dos próprios governantes locais. Perguntava-se se o Custódio, naturalmente Frei Cristóvão de Lisboa, atendendo à datação do documento, por ter acabado há muito o seu mandato e ter vindo directamente ao Comissário Geral da Ordem sem passar pelo Provincial em Portugal, incorria na pena de desobediência e apostasia. No documento fazem-se acusações graves ao governador (“porque o que ocasionava todos estes males era o próprio governador, que, por estar tão longe, não tinha quem lhe fosse à mão”), o que justificaria a atitude de Frei Cristóvão em ir a Espanha denunciar o problema ao superior geral.

O Custódio tinha obtido licença do Guardião do convento, mas segundo os estatutos, este não tinha poderes para autorizar a saída do Custódio da área da sua guardiania, e portanto, ambos poderiam incorrer em pena de desobediência. Mas, uma vez que o próprio Provincial em Portugal não era totalmente isento na sua relação com as autoridades governativas, nomeadamente por ser cunhado do Governador, justificava-se a atitude do missionário em ter saído do Maranhão, por Índias de Castela – que não pertenciam à jurisdição da província portuguesa – para ir expor o que se passava com os índios no território amazónico. Incorria, assim, segundo as regras, na pena de apostasia e desobediência. No entanto, a justificação da atitude do missionário era amplamente justificada pelas circunstâncias:

À primeira pergunta, vejo como coisa indubitável, que nem o Guardião, nem o religioso que veio a Espanha, incorreram em pena alguma do estatuto, que restringe a faculdade aos guardiães para não dar licença aos religiosos para sair do distrito da sua guardiania, ainda que o estatuto ponha ao que assim sai, a pena de apóstata.

A razão é clara, porque o dito religioso enviado pelo Guardião, veio ao Comissário Geral, que é cabeça da religião para remédio dos gravames que padeciam naquela terra. E é coisa constante que o religioso que vá a seu legítimo superior para lhe levar gravame, ainda que seja feito sem licença do prelado inferior, não é apóstata, nem ainda incorre pena alguma de fugitivo.

Segundo o parecer dos juristas canónicos que apreciaram a questão, o facto de o Custódio ter ido ao encontro de um superior da Ordem, hierarquicamente acima do Provincial, e ter sido motivado pela grave situação registada, que procurava resolver, despenalizava-o de qualquer culpa ou irregularidade, uma vez que estava agir em boa fé:

porque o dito religioso enviado pelo Guardião, veio ao Comissário Geral, que é cabeça da religião para remédio dos gravames que padeciam naquela terra. E é coisa constante que o religioso que vá a seu legítimo superior para lhe levar gravame, ainda que seja feito sem licença do prelado inferior, não é apóstata, nem ainda incorre pena alguma de fugitivo.

Todos os pareceres, quer dos lentes da Ordem, quer dos juristas canónicos, foram no sentido de ilibar, tanto o Custódio como o Guardião que lhe havia dado licença para se ausentar, tendo por base os preceitos do Direito ordinário, e do Direito Natural, devendo aquele caso ser julgado como um caso extraordinário, amplamente justificado pelas causas invocadas:

A resolução dos Padres Mestres é muito certa em Direito, porque a distância dos lugares, e quando ocorrem causas e casos extraordinários nunca estes se devem regular pelas leis ordinárias. E, assim, julgo, que o que se propõe nestas três dúvidas, não se devem julgar pelos estatutos e leis ordinárias.

Sobre o mesmo assunto, existe também um documento datado de Dezembro do mesmo ano, e feito em Coimbra, em que se questionava a legitimidade da licença dada pelo Eleitor ao Custódio para se ausentar do Maranhão, e cujas funções tinham cessado durante a viagem de regresso

do Custódio para a Europa: “Inquirição e parecer sobre o uso de licença concedida ao custódio do Maranhão para regressar ao Reino”²⁴:

Perguntava-se se o religioso podia usar da dita licença e ir até onde ela lhe tinha sido concedida, apesar de já ter sido votado outro Eleitor para aquele cargo, ao que foi respondido, “que o dito religioso *tuta consciencia* pode usar da dita licença que o sobredito Irmão Eleitor lhe concedeu, pois foi passada autoritate apostólica”.

Estes documentos ajudam a compreender melhor a última parte da vida de Frei Cristóvão de Lisboa como Custódio da Província de Santo António no Maranhão e Pará, e a confirmar o importante papel que teve, no seu tempo, como defensor dos direitos dos ameríndios na Amazónia Colonial, e a reiterar a compreensão do seu carácter de homem justo, movido por ideais de nobreza e coragem, que manteve durante toda a sua vida.

Do período inicial, que se seguiu ao seu regresso, são de muito interesse as informações contidas no mencionado *Diário* do sobrinho Manuel Severim que escreveu, aos 19 de Janeiro de 1637:

logo no mosteiro de Sacavém acompanhamos, meu irmão e eu a minha mãe a Suberra onde chegámos já noite, e mandando recado ao Padre Frei Cristóvão de Lisboa meu tio, que estava acaso no mosteirinho do Sobral (...).

A 24 de Janeiro do ano seguinte, o sobrinho assinala a presença do tio na sua cerimónia de ordenação como frade capuchinho e o facto de Frei Cristóvão de Lisboa ter pregado o sermão no decurso do acto. Acrescenta o sobrinho, que:

logo a 10 de Fevereiro se foi meu tio dormir a Santa Margarida e dali ao outro dia para Suberra, com D. Sancho, onde convalesceu de uma melancolia e achaques do coração que lhe tinham causado assim as indisposições, como os receios de virem Castelhanos sobre Évora a castigar as revoltas que João Barradas e Leonardo Ro-

²⁴ “Inquirição e parecer sobre o uso de licença concedida ao custódio do Maranhão para regressar ao Reino”, IANTT, *O.F.M., Província de Santo António*, Província, Maço 7, macete 7 (Inédito).

drigues haviam começado em 21 de Agosto passado, quando se apedrejou o corregedor²⁵.

É alusão às guerras da Restauração que se seguiram à subida de D. João IV ao trono português. Aliás, a actividade de Frei Cristóvão de Lisboa neste período da história portuguesa, apesar de assinalado sob o ponto de vista do orador sacro, é ainda parco em termos historiográficos²⁶. Conhecem-se os sermões proferidos em aclamação ao monarca, de que é exemplo o *Sermão da Terceira Domingo do Advento pregado na Misericórdia de Lisboa, quando se jurou El-rei D. João IV por Rei deste Reino*, mas ainda não se estudaram verdadeiramente as ligações à Casa de Bragança, embora não faltem indícios, sobretudo pelo seu papel de pregador régio e de conselheiro político.

Em 1637, dois anos depois de ter regressado ao Reino, Cristóvão foi empossado no cargo de Guardião do Convento de Santa Catarina da Carnota, e alguns anos mais tarde no de Santo António de Lisboa. Guarda-se no cartório deste convento o Breve de Urbano VIII, datado de 23 de Dezembro de 1642, em que o Papa dá instruções à congregação que se iria realizar para que se mantenha o franciscano com a guardiania da casa *mater*. Significa, portanto, que o cargo de Guardião do Convento de Santo António era anterior a esta data, provavelmente desde o capítulo provincial anterior (1640?). Este instrumento legal dá preciosas indicações sobre o frade, quase uma espécie de *curriculum vitae*, referindo a sua categoria de Guardião, de Leitor de Teologia, de compositor de livros durante o tempo em que exerceu as funções de superior da Custódia de Santo António do Maranhão, o papel de missionário e evangelizador junto dos índios, bem como na defesa da religião católica face aos “hereges”, numa alusão à presença holandesa e francesa no território maranhense durante o apostolado de Frei Cristóvão de Lisboa²⁷.

²⁵ *Apud*, Luisa da Fonseca, “Maranhão e Frei Cristóvão de Lisboa” in *História dos Animais e Árvores do Maranhão*, Curitiba, Universidade Federal do Paraná, 1968.

²⁶ Veja-se João Francisco Marques, *A Parenética Portuguesa e a Restauração (1640-1668)*, 2 vol., Porto, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1989.

²⁷ 1642, 23 de Dezembro, Breve de Urbano VIII para que Frei Cristóvão de Lisboa se mantivesse como guardião do Convento de Santo António de Lisboa, A.N.T.T., O.F.M., *Província de Santo António*, Província, Maço 5. Ver Anexo Documental citado.

Durante doze anos, vai ocupar a tribuna sagrada como orador régio na capela da Corte. A este respeito o cronista da Província de Santo António, Frei Martinho do Amor de Deus na *Escola de Penitência, Caminho da Perfeição*, ao fazer a resenha biográfica de Frei Cristóvão, escreve:

(...) o elegeram Mestre, em cujo emprego acreditou esta província em muitos sermões para que foi chamado à capela real, naquele tempo em que se avaliavam os talentos acreditados pela eleição, quando chamados para semelhante púlpito²⁸.

O franciscano ocuparia ainda o cargo de Definidor da Província de Santo António de Portugal, até que a 2 de Setembro de 1644 é eleito Bispo de Angola, mitra que não chegará a usar por não ser reconhecido pela Santa Sé, uma vez que estavam cortadas as relações desta com Portugal na sequência da Restauração do Reino, facto não aceite pelo Vaticano. Frei Cristóvão de Lisboa viveu os seus últimos anos no Convento de Santo António de Lisboa, aí falecendo aos 14 de Abril de 1652, como Bispo eleito de Angola, conforme se pode ler em documento anónimo, não datado, que se encontra no referido cartório daquele convento, *Apontamentos sobre alguns frades autores com referência a Frei Cristóvão de Lisboa*²⁹:

O venerável Padre Frei Cristóvão de Lisboa, filho desta Província foi eleito Custódio do Maranhão onde plantou a fé católica, e vindo para o Reino foi eleito Bispo de Angola; compôs o livro Jardim da Escritura e outro de vários sermões. Varão insigne em todas as virtudes, faleceu em este convento aos 14 de Abril do ano de 1652.

O sobrinho, no Diário, diz que era sexta-feira pelas três horas da tarde de “19”³⁰ de Abril, “depois de dezoito sangrias e quase tantos dias de doente se foi para o céu com muita boa morte o padre Frei Cristóvão de Lisboa, meu tio”.

²⁸ Frei Martinho do Amor de Deus, *Escola de Penitência, Caminho de Perfeição, Estrada Segura para Vida Eterna, Crónica da Santa Província de Santo António*, Lisboa, Of. dos Herdeiros de António Pedrozo Galram, 1740.

²⁹ *Apontamentos sobre alguns frades autores com referência a Frei Cristóvão de Lisboa*, I.A.N./T.T, *Província de Santo António*, Província, Maço 7, macete 10.

³⁰ Trata-se com certeza de um erro de leitura.

O seu confrade Martinho do Amor de Deus, na Crónica da Província descreve assim a morte do glorioso franciscano na enfermaria do Convento de Santo António de Lisboa:

Abraçado a um crucifixo, principiou o salmo Cum Invocare, quarto, e primeiro das Completas, entregando o seu espírito a Deus, quando proferia o penúltimo verso. In pace in id idipsum dormiam e requiescam a 14 de Abril de 1652.

Não se pretende por ora reescrever a história pessoal, missionária e literária de Frei Cristóvão de Lisboa, mas colectar os materiais dispersos, fazer confrontações, e editar novos documentos totalmente inéditos, ou outros apenas mencionados em obras de referência. Este é um primeiro passo para uma obra de maior fôlego que se pretende encetar sobre esta figura histórica de primeira importância nos idos de Seiscentos.

Fizemos a opção de tentar elaborar uma cronologia da vida do missionário, que intitulámos *Frei Cristóvão de Lisboa: Percorso Biográfico*, e que se será o próximo apartado deste estudo. Nela tentámos juntar os vários dados documentais, remetendo para cada autor a proveniência da informação, numa tentativa de estabelecer um “Estado da Questão”, conducente a futuras definições. Remete-se para a nossa dissertação de doutoramento que estamos a ultimar o *Elenco Documental para o Estudo da Vida e Obra de Frei Cristóvão de Lisboa*, onde se procurou compilar o maior número de referências documentais sobre esta figura de primeira plano nas histórias e culturas portuguesa e brasileira.

FREI CRISTÓVÃO DE LISBOA: PERCURSO BIOGRÁFICO

O Estado da Questão relativo à biografia de Frei Cristóvão de Lisboa pode ser agora redefinido a partir das referências constantes da bibliografia disponível e de um elenco inédito substancial, que alarga o conhecimento a respeito do personagem³¹.

³¹ Estão no primeiro caso, entre outros, BERREDO, Bernardo Pereira de, *Anais Históricos do Estado do Maranhão*; SALVADOR, Frei Vicente do, *História do Brasil*; SEVERIM, Gaspar de, *Notícias dos Severins e Faria*, CASTELLO-BRANCO, José Barbosa Canaes, *Estudos Biographicos*, FONSECA, *Maranhão e Frei Cristóvão de Lisboa*, estudo introdutório a *História dos Animais e Árvores do Mara-*

Confrontando a informação dispersa, colhida em vários autores e por outros repetida, quando não desfocada, com os dados agora recenseados, é possível redefinir o perfil biográfico deste notável religioso. Este esboço da vida de Frei Cristóvão de Lisboa tenta fazer um cruzamento entre os dados fornecidos pela historiografia tradicional no tocante a esta figu-

nhão; WALTER, Jaime, estudo in *História dos Animais e Árvores do Maranhão* e as cartas do próprio franciscano escritas ao irmão, a individualidades no Reino, a alguns confrades, bem como documentação de carácter oficial, tal como pareceres, relatos, etc. No segundo, foram analisados alguns manuscritos como, 1635, 18 de Setembro, Vera Cruz de la Merced / 1635, 19 de Setembro, Salamanca, Setembro, *Justificação e parecer sobre a ida do Custódio do Maranhão a Espanha por Índias de Castela*, ANTT, O.F.M., Província de Santo António, Província, Maço 7; 1635, Dezembro, Coimbra, “*Inquirição e parecer sobre o uso de licença concedida ao custódio do Maranhão para regressar ao Reino*”, IANTT, O.F.M., Província de Santo António, Província, Maço 7, macete 7; 23 de Dezembro, *Breve de Urbano VIII para que Frei Cristóvão de Lisboa se mantivesse como guardião do Convento de Santo António de Lisboa*, A.N./T.T., O.F.M., Província de Santo António, Província, Maço 5; Outubro, 29, Lisboa, *Informação prestada por Frei Cristóvão de Lisboa sobre o Maranhão*, A.H.U., Maranhão, Papéis Avulsos; S.d. [post. 1638], S.d., s.l. [post. 1701], *Epítome do Descobrimento do Maranhão e Pará e das coisas que os Religiosos da Província de Santo António fizeram em proveito das almas, aumento desta Coroa e tudo para maior glória de Deus Meu Senhor. Memória do Maranhão desde o seu descobrimento. Acção dos religiosos Capuchos de Santo António desde 1614 a 1701*, I.A.N./T.T., O.F.M., Província de Santo António, Província, Maço 6; S.d., S.l. [sec. XVIII], *Notícia sobre Frei Cristóvão de Lisboa por um franciscano da Província de Santo António de Portugal*, I.A.N.T.T., O.F.M., Província de Santo António de Lisboa, Província, Maço 18, Macete 4 (inédito); S.d. [1701], S.l. [Belém], *Memória do Maranhão desde o seu descobrimento. Acção dos religiosos Capuchos de Santo António desde 1614 a 1701*, A.N.T.T., O.F.M., Província de Santo António, Província, Maço 18, doc. n.º 59; S.d. [1709], S.l. [Belém], *Relação Sumária do que obrou a Província de Santo António por seus filhos em ambas as majestades*, I.A.N./T.T., O.F.M., Província de Santo António, Província, Maço 18, doc. n.º 59; S.d. [1711], S.l. [Belém]; *Relação Sumária do Descobrimento do Maranhão e entrada que nele fizeram os religiosos da Província de Santo António*, I.A.N./T.T., O.F.M., Província de Santo António, Província, Maço 18, doc. n.º 60; 1761, Dezembro, 2, S.l. [Reino], *Memória acerca dos primórdios do Grão-Pará e Maranhão e Religiosos que nelas se distinguiram*, I.A.N./T.T., O.F.M., Província de Santo António, Província, Maço 18, doc. n.º 62; 1772, Fevereiro, *Notícia dos religiosos da Província de Santo António de Portugal* (Abertura: “Notícia dos religiosos mais eminentes em ciência e literatura que tem havido na Província de Santo António do Reino de Portugal”), “Frei Cristóvão de Lisboa”, fols. 4-5, A.N.T.T., O.F.M., Província de Santo António, Província, Maço 6, macete 2; , A.N.T.T., O.F.M., Província de Santo António, Província, Maço 7, macete 10.

ra, e alguns manuscritos inéditos que entretanto se têm levantado no decurso das nossa pesquisas (ou ainda, algumas interpretações diferentes de documentos já assinalados em estudos anteriores).

1583, 25 de Julho – Nasce em Lisboa (dia de São Cristóvão). Filho de Gaspar Gil Severim, Executor-Mor do Reino e de sua segunda mulher, Juliana de Faria. Neto de António Gil Severim e bisneto de João Gil Severim e de Isabel Gonçalves de Pina, irmã do cronista Rui de Pina. Irmão de Manuel Severim de Faria (Chantre da Sé de Évora), Francisco de Faria Severim e de D. Joana de Faria, mulher de D. Cristóvão Manuel. Tio de Gaspar de Faria Severim, Secretário de Estado das Mercês de D. João IV.

c. 1592 – Viaja para Évora com o irmão Manuel Severim de Faria.

1602, 23 de Fevereiro – Ingressa na Província Capucha da Piedade (Convento de Santo António de Portalegre). Toma o nome de Frei Cristóvão de Lisboa, local do seu nascimento, costume nesta província franciscana.

1606 (?) – Passa para a Província de Santo António de Portugal. Estudou Artes e Teologia. Exerce o cargo de pregador.

1623, 7 de Maio – Eleito Custódio do Maranhão e Pará no capítulo provincial da Província de Santo António de Lisboa presidido por Frei Bernardino de Sena.

1623 (anterior a 17 de Outubro) – Frei Cristóvão faz requerimento a Filipe II queixando-se dos capitães do Maranhão que exploram os índios.

1624, 15 de Março – Obtém provisão de Filipe II que retira aos seculares a administração das aldeias de índios do Maranhão e as entrega aos Franciscanos.

1624, 25 de Março – Dia de Nossa Senhora da Anunciação, parte de Lisboa para o Maranhão com dez confrades, com o cargo de custódio da Província de Santo António de Portugal no Maranhão, Comissário do Santo Ofício e Visitador Eclesiástico. Segue na companhia de Francisco Coelho de Carvalho, primeiro governador do Estado do Maranhão, Manuel de Sousa d'Eça, capitão-mor e Jácome de Noronha, Provedor-Mor.

1624, 2 de Maio – Chega ao Brasil, Recife/ Pernambuco.

1624, 12 de Junho – Parte do Recife com 16 confrades franciscanos, dois Carmelitas, com seu comissário e algumas famílias idas do Reino.

1624, 17 de Julho – Chega ao Ceará.

1624, 30 de Julho – Parte para São Luís do Maranhão.

1624, 16 de Agosto – Dia da Transfiguração do Senhor, chega ao Maranhão.

1624, 3 de Outubro – O custódio ordena em São Luís os noviços Frei Manuel de Jesus, Frei Diogo de São Francisco, Frei Luís dos Mártires, Frei Manuel de Jesus, Frei Inácio dos Santos, Frei Agostinho das Chagas, Frei Francisco da Purificação, e o irmãos leigo Frei João da Cruz.

1625 – Funda o Convento de Santa Margarida em São Luís do Maranhão.

1625 – Publicação do Sermão de São José pregado no Convento de Santo António de Lisboa³².

1625, 7 de Março – Parte para o Pará acompanhado do escrivão da visita João da Silva.

1625, 29 de Abril – Chegada a Una /aldeia e hospício dos Franciscanos no Pará.

1625, 14 de Maio – Chegada a Belém do Pará. Durante a estada apresenta a lei régia que abole as mercês das aldeias dos índios aos particulares. Tumulto na população branca. Cristóvão lança pena de excomunhão aos infractores.

³² Apenas se mencionam algumas das obras publicadas por Frei Cristóvão de Lisboa, deixando-se o levantamento completo para um estudo complementar a este.

1625, 8 de Agosto – Partida para uma visitação ao Rio Tocantins e Araguaia até Camutá com um frade leigo, Vigário do Maranhão, seis portugueses e trinta índios. Segundo BERREDO ia acompanhado por Frei Sebastião de Coimbra, Frei Cristóvão de São José, Irmão Domingos dos Anjos, João da Silva, escrivão da visita e Manuel de Pina.

1626 – Fundação do Convento de Santo António de Belém na baía do Guarujá. Viagem de missionação ao Ceará.

Viaja para Pernambuco³³ para denunciar ao Governador Francisco Coelho de Carvalho o mau tratamento dado aos índios no Maranhão. Acompanham-no o Capitão João Pereira Cáceres, João Saraiva, André Gonçalves, Agostinho Ferreira, Lopo da Cunha, Diogo de Pina, Domingos Pereira, André Furtado, António Sirgado, José Gonçalves, e o Vigário da matriz Frei João Correia com 300 índios (segundo *Epítome*). Fica no Ceará depois de sofrer ataque de tribos ameríndias contrárias. Regressa a São Luís do Maranhão com o governador.

1626, 15 de Agosto – Parte do Ceará São Luís do Maranhão com o Governador.

Lê um curso de Artes e Teologia no Convento de Santa Margarida, em São Luís do Maranhão.

1625-1627 (c.) – Redacção dos quatro volumes onde se incluía o manuscrito *História Natural e Moral do Maranhão*, impressa no sec. XX (1967) como *História dos Animais e Árvores do Maranhão*.

1627, 2 e 20 de Janeiro – Cartas a seu irmão Manuel Severim de Faria, Chantre da Sé de Évora.

1627, 9 de Julho – Parecer de Frei Cristóvão de Lisboa contra as expedições de resgates dos índios.

³³ Quanto a esta ida a Pernambuco/ Ceará há algumas discrepâncias no percurso de Frei Cristóvão de Lisboa ainda não totalmente esclarecidas.

1628 – Governador Francisco Coelho de Carvalho permite duas entradas anuais ao sertão, acompanhadas de frades Capuchos de Santo António.

1629, 30 de Janeiro – Recusa de Frei Cristóvão de Lisboa em acompanhar descimentos. Resolução formal contra as entradas aos sertões.

1630 – Terceira e última visita a Belém do Pará.

1635 – Regressa à Europa (Sevilha) através das “Índias de Castela” (Havana?)

1635, Setembro, 18 – Vera Cruz de la Merced, Inquirição a Frei Cristóvão de Lisboa e justificação da sua saída do Maranhão.

1635, Dezembro – Coimbra, Colégio de São Bento. Parecer sobre o seu regresso ao Reino.

1635 (?) – Eleito Guardião do Convento de Santa Catarina da Carnota.

1637, 19 de Janeiro – Estadia no Mosteiro do Sobral.

1638 – Publicação do *Santoral de Vários Sermões de Santos*.

1638, 24 de Janeiro – Prega sermão na ordenação do sobrinho Manuel de Faria Severim.

1638, 10 de Fevereiro – Estadia no Convento de Santa Margarida a caminho de Subserra.

1638, 28 de Março – Chegada a Évora, domingo de Ramos.

1640 – Prega o sermão *Terceira Domingo do Advento*, na Misericórdia de Lisboa, na aclamação de D. João IV.

(1640?) – Antes de 1642, 23 de Dezembro, Guardião do Convento de Santo António de Lisboa.

Eleito definidor da Província de Santo António de Portugal.

1644, 2 de Setembro – Eleito Bispo de Angola sucedendo a D. Frei Francisco do Soveral.

1640-1652 – Profere e publica vários sermões sobre a Restauração de Portugal contra do domínio de Castela.

1647, Outubro, 29 – Lisboa. Escreve um parecer dirigido a D. João IV contra aos resgates e a injustiça dos cativeiros dos índios.

1652, 14 de Abril – Morre no Convento de Santo António de Lisboa aos 69 anos de idade.

1653 – Publicação póstuma do Santoral, *Jardim da Sagrada Escritura*.

PADRES ANTÓNIO VIEIRA E PIOTR SKARGA: AS CONQUISTAS DO IMAGINÁRIO CRISTÃO

Anna Kalewska

(IEIIA/Universidade de Varsóvia, Polónia)

“A universalidade da Causa supõe a mediação da nacionalidade – na lógica substancialista que governa a nossa condição de povo eleito (segundo e último na ordem de consumação dos Tempos).” (Gomes da Silva, 2008:6)

“Oposto à fantasia imaginária da Europa Central – de que só no século XVII haverão de partir as primeiras grandes vagas de colonos – o novo mundo surge palpitante na sua realidade quotidiana nos sermões do Padre jesuíta português.”
(Scheidl, 2008)

“Os homens amam muitas cousas que as não há no Mundo: amam as cousas como as imaginam; e as cousas como eles as imaginam, havê-las-á na imaginação, mas no Mundo não as há.” (Vieira, 1954:90)

1. As vertentes do imaginário cristão

Gilbert Durand (professor convidado da Universidade Nova no início da década de oitenta do século XX) deu corpo a um “estruturalismo figurativo” na sua obra-mestra, o tratado *Estruturas Antropológicas do Imaginário* (*Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, 1960, tradução portuguesa de Helder Godinho, 1989). Pioneiro da mitanálise, antropólogo e filósofo, Durand abriu uma perspectiva de interpretação do imaginário literário em que as crenças do *homo religiosus* desvendam a mentalidade colectiva de um povo. O acto de leitura pós-durandiana centrado num fenómeno cultural poderá ser uma aproximação estética e ideologicamente sensível, levada para além das fronteiras de uma consi-

deração meramente sociológica (sem excluir, porém, as referências históricas e políticas). Segundo Durand, a gramática e a retórica universal do discurso humano centram-se na imaginação simbólica e na elaboração de estruturas míticas que são inseparáveis dos seus conteúdos representativos e afectivos. A reflexão sobre o imaginário permite, desse modo, um olhar sobre as obras de cultura, traduzindo-se na pesquisa sobre os arquétipos sociais, ideologias, sistemas políticos e sociais, bem como sobre as biografias e psicologias individuais.

Num dos eixos principais da “arquetipologia geral do imaginário” derivada do pensamento de Durand, encontra-se o homem como produtor e receptor de símbolos religiosos originários do fundo místico, mítico e escatológico donde brotam as teofanias fundadoras de religiões e também de estados e governos.

Ainda segundo Durand, o mito é narrativo, isto é, constitui uma história em que as imagens arquetípicas ou os símbolos se ligam uns aos outros sob a forma de uma narrativa “obcecada pelos estilos da história e pelas estruturas dramáticas” (Durand, 1989:242). Não será, pois, inovador acrescentar que um sermão tardo-renascentista na Polónia ou um sermão barroco em Portugal se teriam apropriado da historicidade (literária) e da dramaturgia (performativa) logo no início dos respectivos momentos genesíacos da narração mediadora dos interesses nacionais consagrados pela religião católica romana.

O conceito do imaginário – mito-histórico, dramático e narrativo – será aqui exemplificado a partir de referências a sermões escolhidos e à *História do Futuro* do Padre António Vieira, na sua qualidade de textos “produtores” da especificidade cultural portuguesa. Os sermões e os fragmentos de um vivo providencialismo político de Vieira serão lidos como dispositivos criadores de imagens, figuras e símbolos. A psique colectiva lusitana teria, pois, como primeira condição da sua existência a categoria histórica e religiosa de “povo eleito”, encontrando talvez um inesperado contraponto ideológico nas tradições religiosas e nos “furores heróicos” de um país situado entre o Ocidente e o Oriente: referimo-nos à Polónia quinhentista e ao seu exímio pregador Padre Piotr Skarga¹. Seria

¹ Piotr Skarga, S. J. (1536-1612), chamado “Pedro, o Acusador”, era jesuíta polaco, educado em Cracóvia e Roma, geralmente considerado o maior pregador da Polónia, fundador da Universidade de Vilnius (1578) na Lituânia, “grande penitenciário do Vaticano para com os eslavos”, principal figura da Contra-Reforma polaca, símbolo de catolicismo intransigente conjugado com um exacerbado sentimento nacionalista.

escusado dizer que a Polónia no pensamento de Skarga – tal como Portugal e o Quinto Império apresentados por Vieira – só teriam “existido” por vontade da Divina Providência. O messianismo, o providencialismo e até um certo misticismo pautaram o pensamento filosófico dos dois autores em foco na presente análise.

As estruturas mí(s)ticas presentes na obra de qualquer dos padres jesuítas em questão parecem residir no realismo sensorial das representações imagéticas (quase sempre nocturnas em Skarga e diurnas em Vieira) e na vivacidade das imagens suscitadas pela retórica da pregação. O diabo, o pagão, o cego, o incrêu, o herege, o estrangeiro [*sic!*] são símbolos da obscuridade, conotados negativamente e reforçados pela veemência do vocabulário erudito e familiar usado por Skarga. Em Vieira, no *Sermão de Santo António aos Peixes*, as imagens diurnas relacionadas com o mundo animal (leões, tigres, lince, cavalos, peixes, polvos que simbolizam os moradores do Maranhão), aquáticas (mares, poços, lagos, velas, a Nau da Índia), totémicas (a conquista e a disseminação da cruz como primeira manifestação cultural da abstracção) aparecem – sempre segundo o pensamento de Gilbert Durand – como símbolos ascensionais. Hoje, na esteira do pensamento durandiano, os símbolos diurnos e nocturnos podem ser lidos como marcas geradas “pela preocupação da reconquista de uma potência perdida, de um tónus degradado pela queda” (*Idem*, 101), da legitimação da tradição mítico-espiritual da Europa.

Os grandes arquétipos do imaginário cristão, eticamente conotados, estão longe dos objectos antropológicos laicizados pela história ou esvaziados pelo tempo e, até ao momento presente, continuam a formar conjuntos de símbolos e valores de algum modo cultivados nas sociedades e pelos povos que, a certa altura da sua história, se pensaram como “eleitos” para cumprirem no espaço humano certos desígnios tidos como divinos. Trata-se, no caso vertente, da descoberta e evangelização do Novo Mundo pelos portugueses ou, referindo-nos a Skarga, da defesa do “baluarte de Leste” contra os invasores factuais (suecos, turcos e tártaros, *cf.* Siewierski, 2000: 40) e contra as supostas “heresias” das religiões reformadas na Polónia dos séculos XVI e XVII. Ambas as acções desvendam, ou contribuem para desvendar, as estruturas comuns e criadoras do imaginário cristão, no seu sentido mais corrente, em que “se conjugam uma vontade de união e um certo gosto de intimidade secreta” (*Idem*, 185). Poderá assim falar-se da criação de uma unidade espiritual de povos europeus e, mais especificamente, de uma unidade mítica da Europa dividida em estados-nação e, nessa medida, de alguma forma estranha a si própria (*cf.* Cieszyńska, 2007: V).

A análise das vertentes do imaginário cristão em António Vieira e Piotr Skarga será considerada nos seguintes campos da actividade humana: vida intelectual, ordem social e política. Prescindiremos das “coisas últimas do homem”, tais como morte, julgamento particular, purgatório, segunda vinda de Cristo, ressurreição do corpo ou juízo final. A reflexão sobre o imaginário cristão na obra de dois padres jesuítas incidirá, pois, sobre a mundividência de Vieira e a do seu confrade, o orador sagrado Piotr Skarga, também “pregador régio e pregador evangélico” (Gomes da Silva, 2011: 273), autor de cento e oitenta sermões, políticos², de circunstância e dominicais, sujeitos a um modelo retórico simplificado³. Sendo assim, o presente trabalho inscreve-se no âmbito da problemática relacionada com a mentalidade religiosa do século XVII, abundantemente tratada no segundo volume das Actas do congresso internacional *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira*, realizado na Universidade Católica de Braga, nos dias 20-23 de Novembro de 1997. Os vinte e quatro artigos apresentados no volume abordam a mais variada temática, desde “A imagem de Deus na obra e a acção do P.^e António Vieira”, da autoria de António Vaz Pinto, S. J., até aos “Comentários sobre a Morte nos escritos de António Vieira e de D. Francisco Manuel de Melo”, de Margaretta Edul Prado de Souza.

Nesse sentido, retomamos o discurso polifónico sobre o Padre António Vieira para detectar similitudes no imaginário cristão luso-polaco, tomando em conta a justa observação de Maria Graciete Gomes da Silva de que cada aproximação ao discurso vieirino “remete, sem dúvida, para um projecto holístico inconciliável com qualquer leitura totalitária ou monolítica” (Gomes da Silva, 2011: 278). A complexidade do nome de Vieira abre caminho a comparações possíveis com os seus correligionários.

² Os sermões políticos de Skarga, chamados *Sermões de Dieta*, oito ao todo (Skarga, 2003) tratam dos seguintes assuntos: *Da sapiência necessária para a assembleia parlamentar*, *Do mal supremo na República* [i.e., da Polónia e da Lituânia ou da República das Duas Nações] *que é a falta do amor pátrio*, *Do segundo mal da República ou da discórdia interna*, *Sobre o grande mal que é a heresia*, *Sobre a Fé católica como salvação dos reinos ameaçados pelo colapso preparado por heréticos*, *Sobre o enfraquecimento do poder real e contra os tiranos*, *Sobre as leis injustas como quinta enfermidade da República*, *Contra os pecados e crimes sociais*. Foram sermões literários que, segundo A. Berga (1916), nunca teriam sido proferidos em público.

³ O modelo retórico simplificado do sermão “tipo Skarga” continha uma citação do Evangelho e a imprescindível crítica e refutação das razões dos “heréticos”.

rios em vários países europeus, que no caso do Padre Piotr Skarga, em parceria com Abraaam Sancta Clara e Péter Pázmány, confirmam a existência de aspectos comuns de síntese e confirmação religiosa, bem como de algumas divergências quanto à especificidade do discurso político-religioso no que se refere à conquista e expansão ou à defesa e consolidação “para além” e dentro das fronteiras pátrias.

2. Vida intelectual – entre a sapiência do amor e a paz social forçada

A educação cristã é essencialmente social e não só individual. Sobre a educação, originária das verdades primárias da fé, pronunciaram-se os dois padres jesuítas em questão, sem todavia menosprezarem a utilidade prática do processo educativo. No entender do Padre António Vieira, a fonte de toda a sabedoria letrada era Cristo (desacreditando-se, com óbvio erro cronológico, os sucessos dos humanistas da antiguidade pagã), como ilustra o conceito defendido pelo jesuíta luso-brasileiro no *Sermão de S. Pedro*: “Cristo passava pouco dos trinta anos, e tudo o que souberam os antigos e antiquíssimos, era aprendido dele” (Vieira, 1954:3). Assim, um bom cristão tem que ser “semelhante a Deus Padre, semelhante a Deus Filho, semelhante a Deus Espírito Santo” (*Idem*, 10). Como seria de esperar, a visão do mundo de Vieira, como escritor inaciano, é indissociável da sua condição de sacerdote. Porém, Vieira distancia-se bastante do esquema ideológico que durante séculos constituiu o complexo movimento artístico-cultural chamado barroco. Subscrevemos, por isso, o ponto de vista do investigador brasileiro Tarcizo Martins em artigo intitulado “Vieira: alguns aspectos de sua visão de Mundo”:

Se é verdade que a dimensão religiosa – como é óbvio – é inseparável da produção intelectual do jesuíta, de forma nenhuma a entendemos atormentada. Pelo contrário: neste caso, a religião, para adquirir substantividade e abandonar a etérea região do tormento moral abstrato (...) se socorre frequentemente, em Vieira, da realidade mais banal da concreta vida dos homens. Será talvez inútil buscar no texto vieiriano remorsos derivados das antinomias ordinariamente imputadas ao Barroco. Os prazeres terrenos não são, só por si, malsinados e apontados como vãos, e a questão do amor aparece enlaçada ao elemento racional, à importância do conhecimento no seu realizar-se. (Vide o *Sermão do Mandato*). (Tarcizo de Lira Paes Martins, in AAVV, 1999 II: 1365).

Sem dar o justo valor aos exemplos de Moisés, Abraão, Jacob, Raquel, Jónatas e David, Vieira, no *Sermão do Mandato*, não deixa dúvidas quanto a isso, ao reiterar, em frases engenhosamente construídas e dispostas, o conceito de que “o principal intento do Evangelho foi mostrar a ciência de Cristo, e o principal intento de Cristo mostrar a ignorância dos homens” (Vieira, 1954: 76). A ignorância humana não é delinquência; somente Cristo “amou sabendo” (*Idem*, 78), sem pecar nunca por ignorância. Pecado mais grave seria, pois, esquecermo-nos de quem somos, sem conhecermos o verdadeiro objecto do nosso amor (divino ou humano, com todas as suas “finezas” e “ingratidões”). “Só Cristo foi tão fino e tão amante que amou sem correspondência, porque amou a quem sabia que o não amava; e sem esperança, porque amou a quem sabia que o não havia de amar” (*Idem*, 92). Preparando o vasto campo do imaginário comum, o discurso vieirino tece e adapta conceitos evangélicos sobre a psicologia do conhecimento afectivo. Cristo, como “morgado dos afectos”, seria, no entender de Vieira, a última circunstância da ciência, experimental e mística, sendo comparado ao Sol divino, pela equiparação do amor à ciência.

Por sua vez, Piotr Skarga equipara a sabedoria à modéstia, à paz social forçada em virtude da razão política e, antes de mais nada, sujeita à unidade na fé católica – ideia-mestra de todos os seus sermões. Os cidadãos polacos chefiados espiritualmente por Skarga – independentemente da idade e da classe social – têm, segundo as suas palavras, que abraçar o catolicismo sob pena do colapso iminente da República da Polónia. No sermão quinto, diz Skarga: “a fé católica ensina muito diligentemente a humildade e a obediência para com os mais velhos, chamando os seus discípulos os filhos à obediência; nisso se funda a República [da Polónia] e a sua governação feliz” (Skarga, 2003:105, trad. AK). A educação dos jovens, segundo Skarga, deve basear-se, então, no espírito da obediência, decorrente da leitura das epístolas de S. Paulo, assim como numa ausência de tolerância religiosa de natureza cultural e política, mas não bélica (na Polónia, não havia fogueiras nem autos-de-fé). Ainda no mesmo sermão, Skarga acrescenta: «Se alguém pensar Deus e a salvação eterna de maneira diferente da minha, difícil será o meu amor; posso estar de acordo com essa pessoa até a um certo ponto, mas não a posso amar incondicionalmente» (*Idem*, 2003: 96, trad. AK). Os sermões de Skarga adquirem, muitas vezes, o carácter de veemente diatribe ou de panfleto da propaganda católica sob a égide do amor pátrio. A fina psicologia amorosa em função do saber holístico vieirino dá lugar, em Skarga, a uma lógica substancialista em que a Universalidade da Causa supõe a dura e intransi-

gente “mediação da nacionalidade” de que falou Maria Graciete Gomes da Silva (Gomes da Silva, 2011: 278).

Segundo o Padre Piotr Skarga, o nome de bom cidadão só cabe ao homem nado e criado na fé católica e praticante de boas acções; a predeterminação para o Bem não é o único requisito para a salvação da alma, como se pensou nos países da reforma católica. Deste princípio enunciado por Skarga, vem a condenação geral dos “heréticos”, isto é, dos representantes das religiões reformadas na Polónia quinhentista. Sempre segundo o Padre Skarga, os jovens devem ser criados na obediência aos mais velhos, porque assim ensina a fé católica proclamada pelo douto padre jesuíta polaco como instrumento político. Ninguém nasce livre da autoridade paternal e, na prática, todos temos uma sanção superior – a confirmação da lei natural pelo chefe do Estado. No sermão sexto, Skarga coloca uma pergunta retórica: “E quem nasce tão livre para que não tema nada?” (Skarga, 2003:125, trad. A. K.). E acrescenta: “Também o filho de rei tem que temer o pai e os pedagogos” (*Ibidem*). Antes de mais nada, o jesuíta polaco critica a atitude cívica de desresponsabilização ética e uma certa arrogância de classe manifestada pelos representantes da pequena nobreza polaca (que na Polónia antiga era numerosa, chegando a constituir dez por cento da população total), patente no ditado: “nasci um nobre livre, não temo ninguém, mesmo o rei que não me pode fazer nada que não seja de lei” (*Ibidem*). Sendo assim, o rei tem que ser temido (e amado), sendo o monarca, enquanto tal, o executante da vontade de Deus. O pregador evangélico dá lugar, em Skarga, ao pregador régio e defensor militante da soberania nacional do Estado polaco. A conquista do imaginário cristão – desdobrada, em cada um dos países (Portugal e a Polónia), respectivamente em ideais de evangelização descobridora e de evangelização defensora do *status quo* da República das Duas Nações (a Polónia e a Lituânia⁴) – opera-se, assim, através de mecanismos diferentes: a exortação ao amor-ciência e a intolerância no que se refere à alteridade dos

⁴ A república das Duas Nações, ou a federação da Polónia e da Lituânia, foi fundada mediante a decisão da Dieta em Lublin (1569), instituindo-se um Sejm (parlamento), rei e política externa conjuntas. No entanto, cada país tinha o seu próprio governo, exército, sistema financeiro e judicial. Nessa época, em termos de língua, nacionalidade e religião, a República das Duas Nações era um dos maiores e mais distintos estados da Europa. A actividade sermonária do Padre Piotr Skarga inscreve-se no movimento político empreendido para fortalecer a República e para instituir reformas.

afectos e credos religiosos. Um curioso avatar de um imaginário derivado da leitura dos mesmos Evangelhos...

Segundo o imaginário cristão comum, os reis outorgados pela Lei divina seriam “piedosos e santos” se, sem recorrerem à tirania, salvaguardassem o bem comum dos seus súbditos. A famosa “liberdade de ouro” e o princípio da monarquia electiva, votada pela nobreza polaca⁵, encontrava o seu freio natural nos sermões do Padre Skarga. Pena foi que estes sermões nunca tivessem sido proferidos em público (como sustentou o estudioso francês Adam Berga na segunda década do século XX), passando à história da literatura polaca como exemplos do estilo grandiloquente, bíblico, emotivo e patrioticamente empenhado. Segundo *De persecutione vandalica*, de Victor Uticensis, Skarga prevê a queda da República Polaca inundada pelo pecado, pela não-observância dos mandamentos divinos e, sobretudo, pela admissão na Dieta polaca de deputados e senadores representantes do arianismo e de outras religiões reformadas. Confundindo a liberdade religiosa com o exercício do poder, o jesuíta polaco aponta, condena e exorciza os “heréticos” como causa primeira da queda da nação – uma catástrofe profetizada e realizada.

Seria, segundo cremos, interessante forjar duas metáforas para definir o imaginário político de cada um dos padres jesuítas em questão: o “inimigo da Fortaleza do Rossio”, como se chamava o padre jesuíta perseguido pelo Santo Ofício em Portugal, teria encontrado o seu reverso social e o seu contraponto ideológico no acérrimo “defensor da Fortaleza de Roma” na Polónia. O apoio total ao regime monárquico electivo e ultra-católico vigente na República das Duas Nações era proclamado em voz alta nos sermões literários de Skarga, o que se explica pelo facto de Skarga ter exercido o cargo de pregador régio do rei Sigismundo III Vasa (1587-1632), rei da Polónia e da Suécia.

Se nos reportarmos à base comum do pensamento pedagógico dos pregadores em causa, verificamos que o rigor da educação advogada remete para uma tríade social. Para uma boa formação católica e cristã contribuem, então, três instituições: a família, a sociedade civil e a Igreja (por esta ordem de enumeração), que têm que interagir e colaborar entre si para moldar a consciência cívica e patriótica individual e colectiva. A

⁵ De 1572 a 1795, a Polónia tinha reis eleitos, votados pela representação da nobreza (inclusive pela pequena nobreza, chamada “parda”). Entre 1795 e 1918, a Polónia, sendo apagada do mapa político da Europa, sofreu a época da partilha entre Rússia, Prússia e Império Austro-Húngaro.

educação enquadra o homem como uma totalidade, regido – assim como a sociedade – pela Divina Providência. O já referido espírito providencialista de conotação política pauta, sem dúvida, o pensamento de Vieira e Skarga, apesar da “clivagem das hierofanias nacionais” em causa. Assim, as guerras da Restauração foram percebidas pelo Padre António Vieira (no *Sermão pelo Bom Sucesso de nossas Armas contra as de Holanda*) como “obra de Deus”, ao passo que as guerras contra os “heréticos”, tidas como justas pelo Padre Piotr Skarga, tinham que ser obra humana, empreendida em nome da consistência do catolicismo no Centro e no Leste europeu.

No pensamento de Skarga, o catolicismo salvaguarda a totalidade política da República da Polónia; no sermão quatro, o jesuíta polaco assevera: «Este reino [da Polónia] está alicerçado na fé católica» (Skarga, 2003:88, trad. AK.). Deparamos, em Skarga, com um imaginário cristão acentuadamente “nocturno”, repleto de símbolos que remetem para cataclismos de vária ordem (dilúvios, ventos, pestes, incêndios e outras calamidades naturais “provocadas” por heréticos), muito diferente das grandes epifanias cosmológicas da Lusitanidade apregoada por Vieira em imagens diurnas, reveladoras do conhecimento concreto do Novo Mundo, dos perigos das navegações, da fauna e da flora brasileiras, dos indígenas e dos seus costumes.

Nos sermões de António Vieira, sobrevive toda a odisseia das descobertas portuguesas e da colonização. Na hora da restauração da monarquia e da legitimação de D. João IV como “O Encoberto” (a aparente “heresia” dos sermões vierinos), surgem novas vicissitudes, designadamente a guerra contra os “hereges” (leia-se: os calvinistas e os luteranos holandeses) que põe de novo à prova a situação dos portugueses no Brasil e nos permite traçar um paralelo com o problema interno da presença dos calvinistas e luteranos no governo da Polónia, fortemente criticados como inimigos da coesão interna da sociedade e da unidade da coroa polaca. Desdobra-se, por esta via, o imaginário cristão em visões diurnas e nocturnas: o orador polaco é muito inflamado, retórico e ao mesmo tempo coloquial, enquanto a linguagem do pregador português tem pendor racional e teatral (performativo). Enquanto o Padre António Vieira recorre às experiências vividas, como quem as dá a ver de forma realística, o Padre Piotr Skarga explora a imagética bíblica, patrística e hagiográfica (inspirando-se ambos, em todo o caso, na imagética bíblica). O padre jesuíta português empenha-se na salvação do índio brasileiro; o padre polaco quer expulsar o “herege” da República das Duas Nações. As investidas dos turcos e dos tártaros, bem como as guerras fratricidas entre católicos

e representantes de várias religiões reformadas, conjugados com os vícios e os desmandos da nobreza, ter-se-ão, de facto, concretizado num *finis Poloniae* anunciado e profetizado nos sermões de Skarga. A Polónia foi apagada do mapa da Europa pelo século XIX fora (1795-1918), sendo apodada pelos seus usurpadores e detractores de nação anárquica e ingovernável.

3. A desacreditada ordem religiosa e social

Deus muniu o homem de uma arguta inteligência. Esta, se bem usada, pode contribuir para a tomada de decisões moralmente correctas e, até, para a revelação de verdades espirituais fundamentais. O direito à educação, assente na colaboração entre os membros do trinómio família-estado-Igreja, o conceito do matrimónio, a temperança, a dignidade humana, a fortaleza, a justiça e a benevolência dos governos para com a virtude salvaguardam a ordem moral numa sociedade. Podemos considerar estas asserções como conceitos-chave do pensamento sócio-religioso do pregador polaco.

No sermão oitavo dos seus *Sermões de Dieta*, Skarga enumera e critica severamente os vícios mais comuns entre os nobres da Polónia: as imprecações contra Deus uno na Sagrada Trindade, a espoliação das igrejas, a não-observância da jurisdição eclesiástica, a negligência e a má-vontade na execução da justiça, os crimes de homicídio praticados até entre parentes, a opressão dos camponeses e do povo, a usura e a aquisição errada dos bens, a gula, o luxo desmedido nos trajes e nos pratos, a falta de caridade, a luxúria, o incesto, as invejas e as traições humanas, entre outros. O direito derivado das leis naturais e da natureza humana, mas antes de mais da Revelação Divina, deve constituir o sustentáculo da ordem social de um estado. Estamos, enfim, perante uma nobre utopia haurida no pensamento bíblico tardo-medieval, baseada na intervenção de circunstâncias providenciais e no ideário da monarquia teocrática derivada do pensamento do cardeal F. R. Romolo Belarmino, S. J. (1542-1612). No pensamento providencialista politizado e na dimensão messiânica e profética contida tanto nos sermões de Skarga como na *História do Futuro* do Padre António Vieira existe a mais profunda e completa unidade ideológica e espiritual do pregador evangélico e régio. Vieira e Skarga nunca agiram como falsos profetas, mesmo que, em alguns casos, fossem desacreditados pelo seu público ouvinte e leitor. As “leituras desacreditadas” vieram juntamente com o crescimento dos mais variados problemas

sociais, morais, políticos, económicos e religiosos através dos sucessivos séculos que nos levaram até ao dealbar do terceiro milénio.

O quinto Império – ideia-mestra do pensamento de Vieira – havia de se seguir aos impérios assírio, persa, grego e romano, como se “demonstra” pormenorizadamente nos primeiros capítulos da *História do Futuro* (Vieira, 1953). A trajectória antropológica do imaginário cristão português centra-se, então, na antropologia do “outro” dominado pelo “eu” português, uma vez que seria português o príncipe cristão a encabeçar esse império, portuguesas seriam as “esperanças” anunciadas e em português se dirigia Vieira aos leitores.

A Quinta Monarquia revelou-se com a primeira profecia de Daniel sobre o sonho premonitório de Nabucodonosor em que surgia uma estátua grande, com a cabeça de ouro, o peito e os braços de prata, o ventre até os joelhos de bronze, os joelhos de ferro, os pés de ferro e de barro. Na profecia daniélica, o ouro significava o Império dos Assírios, a prata o Império dos Persas, o bronze o Império dos Gregos, o ferro o dos Romanos. O império romano, assim como os dedos das duas pernas da estátua, dividiam-se em dez reinos menores “em que a grandeza do mesmo Império Romano, na sua última declinação, se havia de dividir” (Vieira, 1953:13). Em tal acepção da origem dos reinos da Europa (ou os territórios da Europa, bem como os da África e da Ásia possuídos pelos muçulmanos), os respectivos países “são umas divisões ou retalhos do Império Romano” (*Ibidem*). Entre estes dez reinos outrora incluídos no Império Romano, acharíamos, segundo a interpretação da profecia de Daniel, comum no tempo de Vieira, os reinos seguintes: Portugal, Castela, França, Inglaterra, Suécia, Dinamarca, Monróvia, Polónia e o Estado ou o Império Turco.

Ainda segundo Vieira, o Quinto Império ou o Império de Cristo no Mundo é mais espiritual do que temporal. “Espiritual no fim e causas de sua instituição, espiritual nas leis, espiritual no governo, espiritual no uso, nas execuções e no exercício (...), em qualquer tempo futuro será e não há-de ser também espiritual” (*Idem*, 56). O domínio espiritual do Império de Cristo não exclui o temporal. Alguns teólogos⁶ admitiam mesmo para

⁶ O Padre António Vieira enumera os seguintes teólogos e escritores: o cardeal Toledo, o cardeal Lugo, Molina, Valença, Salazar, Hurtado, Arriaga, Arnico, Peres, Verga, Caspense, Carcoça, Lacerda, Justiniano, Cornélio, Ludovico Sena, “e os dois Mendonças insígnies de Portugal e Castela, dos quais este último já no ano de 1568, na Universidade de Salamanca, onde era catedrático de Scoto, excitou e defendeu galhardamente esta questão (...)” (Vieira, 1953: 65).

o Império de Cristo o nome de “temporal”. Vieira evoca também o Livro III da *Política* de Aristóteles, as obras de Platão *Diálogos de Reino* e *De República*, os doutores da Igreja Católica⁷ e a Bíblia. Conclui-se (no capítulo VII da II parte da *História do Futuro*) que o Reino de Cristo – o proto-quinto Império – é espiritual e temporal juntamente. Mais tarde, Vieira incorrerá inevitavelmente num sentido de totalidade planetária de Portugal, assumindo na dimensão neo-cosmogónica dos Descobrimentos “o sentido salvífico da própria redenção”, como justamente apontou Paulo Alexandre Esteves Borges no artigo *A Ideia de Portugal em António Vieira* (in AAVV, 1999 II:1327). Corrobora-se, deste modo, a opinião de Hernâni Cidade sobre a larga cultura filosófica do Padre António Vieira, a sua agilidade dialéctica e a sua expressão persuasiva, luminosa, lírica e visionária (cf. Cidade, s.d.: 8), invariavelmente colocadas ao serviço da religiosidade sob o signo de uma nacionalidade militante.

A razão política da oratória do Padre Piotr Skarga é, no nosso ver, ideologicamente parecida com a itinerância expansionista dos missionários portugueses num só ponto: o da evangelização das terras pagãs da Lituânia pelos jesuítas polacos; o gume cortante do verbo de Skarga irá no sentido da consolidação de um catolicismo intransigente e ortodoxo na República polono-lituana chamada das Duas Nações. Imagens bíblicas do dilúvio ou de uma nave a afundar-se no oceano, vidas de santos e histórias sobre a queda de cidades e impérios antigos pautam o imaginário cristão de Skarga, sempre “nocturno” ou de ordem descendente. “Porque há asas para subir, e asas para descer” – como disse o Padre António Vieira no *Sermão de Santo António*, defendendo a modéstia e a humildade na arte de pregar e usando da metáfora de forma talvez mais modesta na força persuasiva, mas com certeza mais luminosa.

O imaginário cristão comum aos dois pregadores articula-se em torno dos “eixos” moral, ético, lógico e isomórfico, derivados da Bíblia, da literatura patrística, dos Evangelhos, de escritores nacionais, portugueses e polacos, sendo sempre uma resposta à angústia existencial ligada à experiência do tempo. O tempo da descoberta e da conquista no mundo lusófono coincide com o tempo da defesa e da consolidação dos territórios eslavos.

⁷ “Esta é a opinião comum dos Padres, como se pode ver em Orígenes, S. Basílio, S. Cipriano, S. Jerónimo, S. Gregório Nasianzeno, Teofilato, Eutímio, S. Ambrósio, S. Máximo, S. Anselmo, Procópio, S. Tomás e S. Leão Papa (...).” (*Idem*, 91).

Nessa medida, a ordem política apregoada pelos dois pregadores tem uma base comum: ela baseia-se obrigatoriamente na lei da solidariedade humana, na irmandade entre os homens e na caridade, partindo do princípio da igualdade da natureza racional de todos os homens, independentemente da nacionalidade e da raça (mas não da religião, no entender de Skarga, que condena todas as religiões que não sejam o catolicismo romano). Tal irmandade fundamenta-se na consciência despertada pela catequese cristã e nos ensinamentos da Lei divina. Skarga é patriota sincero e incondicional. Ao terminar o oitavo dos seus famosos *Sermões da Dieta* (1597), escrito (proferido?) *Contra os pecados e crimes sociais* (tais como a injustiça, a opressão dos camponeses, a usura, o luxo, a violência, a violação das leis públicas e as religiões reformadas, definidas como “blasfémia contra Deus e os cristãos”), o jesuíta polaco deseja aos seus compatriotas que Deus lhes dê forças para vencerem os seus pecados, fazerem penitência e afastarem a ira de Deus para o seu próprio bem e, acima de tudo, para o bem da pátria. Talvez seja possível ainda, na sua óptica, evitar a sentença divina da punição colectiva e salvar a Polónia. O tom é sombrio e pessimista, bradando o pregador pela necessidade da penitência cristã operada à escala de uma nação. Skarga, ao profetizar o naufrágio da “nave da pátria” concretiza, segundo a classificação durandiana, o chamado complexo de Jonas, a mais terrífica das imagens nocturnas, anunciando o “engolimento” da Polónia pelos vizinhos (facto cumprido no tempo histórico), afirmando-se assim como representante cabal e convicto do regime nocturno da evocação simbólica do futuro nefasto da Polónia.

A ordem social e religiosa – igualmente “feudal” e inabalável nos tempos de Skarga e Vieira, posteriormente desacreditada no Século das Luzes a par com a ordem religiosa – fundamenta-se, antes de mais, no exercício da caridade de acordo com a Lei Divina, competindo a um cristão exemplar a prática de obras boas e proveitosas para com os outros homens, especialmente para com aqueles a quem está ligado por laços de parentesco ou afectividade. O erro mais comum seria o divórcio entre as leis divinas, derivadas da Primeira Fonte ou da Instância Suprema, e as leis civis instauradas por um governo leigo. A lei humana não pode, por conseguinte, gozar de autonomia absoluta em relação à Lei da Obra Divina. Por outras palavras, a lei moral e a lei jurídica têm que andar de mãos dadas, perfazendo uma boa consciência cristã. A mais nobre prerrogativa e a função primeira do Estado seria controlar, ajudar e zelar por todas as actividades individuais da vida nacional, fazendo-as convergir para o bem comum. A sociedade humana teria sido projectada por Deus como um

meio da realização da Sua vontade e por isso as Leis divinas e humanas deviam ser indissociáveis. A posição de Skarga é concordante nesse aspecto, porém, com uma única ressalva: as Leis divinas devem ser instauradas e praticadas por católicos e para os católicos. Os arianos e os calvinistas não podem exercer importantes postos no Estado polaco, defende Skarga.

O Padre António Vieira, na *História do Futuro* (II), parecendo muito próximo no plano da conceptualização moral e religiosa, não nutre, no entanto, ilusões quanto ao desinteresse económico da propagação da fé, como dá a entender o excerto seguinte: “os pregadores levam a Fé aos reinos estranhos, e o comércio leva às costas os pregadores” (Vieira, 1953: 103). Aparece aqui a ideia do governo temporal (comercial) e espiritual (cristão) encarnada na figura de D. Manuel: “o primeiro rei de Portugal que se intitulou rei do comércio da Etiópia, Arábia, Pérsia e Índia foi o que introduziu a Fé na Índia, na Pérsia, na Arábia e na Etiópia” (*Idem*, 103). Segundo esta perspectiva, os mercadores portugueses levariam os pregadores às Índias, i.e., o comércio e o interesse mercantil dos portugueses seriam indissociáveis do proselitismo religioso. Multiplicam-se em Vieira os lugares sobre a interdependência do comércio e da pregação, por ex., “os pregadores levam o Evangelho, e o comércio leva os pregadores” (*Ibidem*). Invoca-se a lenda de S. Tomé, que teria levado o Evangelho do Brasil à Índia, caminhando por cima das ondas. O pregador jesuítico português entrava assim no Novo Mundo como comerciante, “para que a Fé tivesse lugar como mercadoria” (*Ibidem*) – uma mercadoria “quinto-imperial”, entendemos nós, útil aliás para que se pudesse cumprir o que Vieira entendia por destino de Portugal. Já o cumprimento do destino da Polónia terá a ver com as guerras defensivas do nosso território e com a (forçada) unanimidade religiosa defendida por “Pedro o Acusador”.

Sem levar vestes de mercador, mas sim capa e batina, o pregador jesuítico polaco entrava nas terras da Lituânia como fundador de academias e reitor da Universidade de Vilnius, função que o Padre Piotr Skarga exerceu nos anos de 1578-1584. Seria de acrescentar que logo no início da tradução da *Clavis Prophetarum* de Pereira (omitida na tradução feita por Francisco Sabino Álvares da Rocha Vieira, estudante baiano que trabalhou sobre o resumo que da obra vieirina fez o P.^e Carlos António Casnedi, S.J.) vem a menção ao sínodo extraordinário dos bispos ordenado por Clemente VIII com o objectivo de “trazer os Rutenos à Fé Católica” e manter os ritos judaicos praticados ainda na Lituânia:

Prossegue [a tradução manuscrita do Códice da Biblioteca Nacional], ponderando a utilidade máxima de tal permissão e em sua confirmação aduz o recente testemunho do que em 1594 se passou com a Lituânia. Com efeito, quando, por ordem de Clemente VIII, reuniu o sínodo para trazer os Rutenos à Fé Católica, foram nele apresentados os pedidos dos seus bispos respeitantes à Fé como aos ritos, em cuja observância são tenazes. Respondeu-lhes o Núncio, antes que os pedidos fossem levados a Roma, que, assim como a Igreja romana é inexorável em tudo que respeita à integridade da Fé, assim tem tolerado dispensas naquilo que é determinado pelo direito humano e eclesiástico. Portanto, poderá a Igreja permitir alguns ritos aos Judeus, que tão dificilmente consentem em abandonar os ritos dos seus maiores. (Vieira, 1953:217-218).

Face ao sobredito, podemos constatar a existência de um forte compromisso social, político e religioso no pensamento dos dois padres, servindo ambos com fervor as suas monarquias, sob a égide de uma mesma força criadora de imagens e figuras. Não seria, pois, despropositado concluir que a religião foi, no contexto, usada como sustentáculo da política dos Estados da Polónia e Portugal, com vista à consolidação do compromisso social entre rei, vassalos e pregadores. O profetismo, o messianismo e a utopia, derivados do imaginário cristão que lhes é comum, encontraram concretização quer nos sermões do Padre Piotr Skarga quer na *História do Futuro* ou nos sermões do Padre António Vieira. Ambos ajudaram nesse sentido, e cada um a seu modo, a cumprir os “destinos” históricos da Polónia e de Portugal, sendo hoje frequentemente confinados ao plano estrito da História das Ideias e à mitologia portuguesa (cf. Durand, 2008:154) e polaca.

Todos os sermões do Padre Piotr Skarga se centram numa “doença” da República da Polónia, a chamada “peste herética”; o catolicismo e as suas imagens pintadas com tintas veementes (os sacerdotes, os santos, as figuras bíblicas e evangélicas, os reis, os bispos, os estados inteiros) dizem bem da intransigente mundividência do padre jesuíta polaco. Mais ainda, o imaginário cristão define, com consequências futuras, a entelequia (ou a especificidade orgânica e essencial) da monarquia da Polónia, circunscrevendo o carácter nacional do cidadão polaco, desde então tido por um católico intransigente e defensor da fé, das suas terras e tradições. De certo modo, pode dizer-se que esse retrato continua até hoje a moldar as feições mais “duras” do nosso carácter nacional (o cliché do “polaco, o católico”, recorrentemente levantado na propaganda da direita política).

O Padre Skarga mantém-se – ao revés do, a múltiplos títulos, tolerante e ecuménico Padre António Vieira – como ícone do catolicismo ortodoxo, perpetuando-se a imagem do pregador-defensor da Pátria polaca contra os ventos indesejados da contra-reforma católica dos séculos XVI, XVII e XVIII. Com efeito, ainda no século XIX se liam as *Vidas de Santos* de Skarga como *exemplum* de fidelidade religiosa e patriótica.

A Polónia eleita por Deus consolidava a fé e defendia as suas terras dos invasores e “heréticos”, assim como Portugal legitimava a posse das terras descobertas e “achadas”. Os padres Piotr Skarga e António Vieira criaram, cada um a seu modo, um sistema de pensamento messiânico que operou a conversão de esperanças religiosas num sistema sociopolítico que veio a revelar-se bastante duradouro e importante para a constituição das respectivas consciências colectivas, comparáveis até dentro de aspectos políticos e ideológicos comuns: por exemplo, as lutas da Polónia com os turcos e os tártaros eram sentidas em Portugal como sendo de interesse geral para as nações cristãs da Europa. Por outro lado, também a construção imaginária de uma Polónia estendida do Mar Báltico até ao Mar Negro parece encontrar uma longínqua contrapartida no mito do V Império.

Exemplificando com elementos colhidos no messianismo de qualquer dos dois pregadores, e tomado esse messianismo como veículo do imaginário e da identidade nacional (re)edificados, abordámos uma parte da obra filosófica do Padre António Vieira e da arte oratória do Padre Piotr Skarga, enquanto dispositivos de consolidação de uma política de intervenção histórica imediata. Diremos, para finalizar, que os mecanismos ideológicos accionados – haurindo inspiração na Bíblia e nas respectivas mitologias e mitologemas nacionais – foram construtores de uma imagem da Polónia e de Portugal que tendeu a perpetuá-los (aos dois países) como “murallas” ou “baluartes” da cristandade enquadrados no imaginário cristão comum. Com efeito, o imaginário cristão concretizado na obra de qualquer dos dois sacerdotes pode ser definido como processo de fabricação de imagens e representações, de visões e obsessões colectivas dos povos a que pertencem.

Bibliografia:

- AAVV (1999), *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional* [Livro das Actas], Braga, Universidade Católica Portuguesa – Província Portuguesa da Companhia de Jesus, vol. I-III.

- AAVV *Lengua y literatura en la época de los descubrimientos*, s. I, Junta de Castilla y León [separata].
- ALMEIDA, Luís Ferrand de (1992), “Polónia”, in: Joel Serrão (org.), *Dicionário de História de Portugal*, Figueirinhas, Porto, vol. V, pp. 108-113.
- BERGA, Adam (1916), *Pierre Skarga (1536-1612). Étude sur la Pologne du XVI siècle et le protestantisme polonais*, Paris, Société Française d’Imprimerie et de Librairie.
- CIESZYŃSKA, Beata Elżbieta (ed.) (2007), *Iberian and Slavonic Cultures: Contact and Comparison*, Lisbon, CompaRes.
- CIDADE, Hernâni (s. d.), *Padre António Vieira*, Lisboa, Arcádia.
- DURAND, Gilbert (1989), *Estruturas Antropológicas do Imaginário: Introdução à Arquetipologia Geral*, trad. H. Godinho, Lisboa, Presença.
- DURAND, Gilbert (2008), *Portugal. Tesouro Oculto da Europa*, Lisboa, Ésquilo.
- MILEWSKA, Elżbieta (1991), *Związki kulturalne i literackie polsko-portugalskie w XVI-XIX wieku* [Relações culturais e literárias polacas e portuguesas nos séculos XVI-XIX], Warszawa, CESLA – Centro de Estudos Latino-americanos da Universidade de Varsóvia.
- MIŁOSZ, Czesław (1984), *The History of Polish Literature*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press [1983].
- SKARGA, Piotr (2003), *Kazania sejmowe* [Sermões da Dieta], Wrocław, Ossolineum.
- SCHEIDL, Ludwig (2008), “O novo mundo nos sermões do Padre António Vieira e de Abraham a Sancta Clara. Aspectos específicos do barroco português e alemão” in *Estudos de Literatura Alemã e Portuguesa*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, pp. 139-150.
- SIEWIERSKI, Henryk (2000), *História da literatura polonesa*, Brasília, UnB.
- SILVA, Maria Graciete Gomes da (2011), “Bradando a contrario: Vieira entre o silêncio e a voz”, in *Padre António Vieira. O Tempo e os seus hemisférios*. Lisboa: Colibri, pp. 271-279.
- VIEIRA, António, *História do Futuro* (II), in *Obras Escolhidas* (1953), Livraria Sá da Costa – Editora, Lisboa, vol. IX.
- VIEIRA, António, *Sermões* (III), in *Obras Escolhidas* (1954), Livraria Sá da Costa – Editora, Lisboa, vol. XII.

Figuras



Jan Matejko, *Sermão de Skarga* (1862), óleo sobre tela, 224 x 397 cm, Museu Nacional de Varsóvia (o Padre Piotr Skarga à direita; no centro está sentado o rei Sigismundo III Vasa)

Fonte: http://www.flashandmath.com/intermediate/magglass/Kazanie_Skargi.jpg



Jan Matejko, *Sermão de Skarga* (1862), óleo sobre tela, 224 x 397 cm, Museu Nacional de Varsóvia (pormenor do quadro com o vulto do Padre Piotr Skarga)

Fonte: http://www.flashandmath.com/intermediate/magglass/Kazanie_Skargi.jpg

VIEIRA E GUSMÃO: SIMPLICIDADE REBUSCADA E A ARTE RETÓRICA DO SERMÃO

Christopher C. Lund

(Brigham Young University)

O Gusmão a quem me refiro é o Padre Alexandre de Gusmão, Jesuíta brasileiro e autor do *Predestinado Peregrino* (1682), de cuja obra preparei uma edição bilingue em inglês e português.

Utilizo a frase “simplicidade rebuscada” para referir àquela grande variedade de verdades transmitidas nas obras, e principalmente nos sermões, destes dois grandes oradores jesuítas. Sugiro que, embora haja palpáveis diferenças de conteúdo e estilo entre suas respectivas obras, os dois utilizaram, a vários pontos na evolução da sua arte retórica, a mesma estratégia de deslumbramento para cativar e catequizar as suas audiências – mesmo quando, contraditoriamente, propalem contra o deslumbramento, ou pelo menos contra o *abuso* do deslumbre. Manejavam bem as ferramentas retóricas do seu tempo, e o que para nós, hoje, possa parecer aberrante em termos temáticos, semânticos, ou sintáticos, cabia perfeitamente dentro da lógica dos parâmetros do seu discurso seiscentista.

Coevos, um deles, por metonímia, é sinónimo da eloquência de uma época inteira – no lugar-comum pessoano: o imperador da língua portuguesa. O outro está já muito esquecido. Os dois escreviam sermões. E eram, obviamente, pregadores destes sermões. Eram, portanto, retóricos profissionais. Destacam-se os dois, talvez – entre a legião de centenas de irmãos pregadores colegas nas várias ordens religiosas que exerciam o seu ofício no século XVII – porque além de escrever em sermões também escreviam *artes* da retórica do sermão.

Eram meta-pregadores. Como tal, creio, tinham plena consciência do mundo retórico de seiscentos onde cada vez mais a cultura vigente *exigia* de um poeta, de um pregador, “pensar fora da caixa” – i.e., praticar o que

Gracián chamaria no seu famoso compêndio *Agudeza e arte de ingenio* na lavoura do seu produto retórico-literário.

Mas se Vieira e Gusmão abraçavam de certa maneira o “pensar fora da caixa” da arte retórica – especialmente no que diz respeito ao sermão – sabiam que isto não podia ser feito indisciplinadamente. Devia haver um cuidado metódico e prístino ao abordar novidades estilísticas e temáticas, e ao aplicar novos prismas aos assuntos tradicionais. Concretiza-se o que Aníbal Pinto de Castro assinala que veio a chamar-se o “método português” de pregar, derivado, em parte, e talvez *principalmente*, do *Sermão da Sexagésima* (1655)¹.

Num mar de desregramento que ecoava gongoricamente nos templos da parenética, os dois se sentiam obrigados a chamar à atenção aos excessos dos seus condiscípulos em dois memoráveis discursos. Assim, os dois bons Jesuítas se estilizam e se alinham entre tantos outros guardas do templo da retórica sagrada. A principal lição de António Vieira todos a conhecemos. Reconheço o bom trabalho de Alcir Pécora, Margarida Vieira Mendes, e outros, em articular e situar a tendência meta-retórica de Vieira, que, no seu *Sermão da Sexagésima*, analisa, preconiza, e exemplifica tão bem os processos do raciocínio analógico².

Como digo, Vieira conhecemos. Conhecemos a certeza e a correcção das suas palavras. Conhecemos o poder incisivo da dialéctica do seu raciocínio analógico. Vieira celebramos. Mas não podemos, e talvez nem queiramos, negar-lhe a caracterização nem de “agudo”, nem de “engenhoso” no mesmo sentido com que Baltazar Gracián empregou estas palavras na sua densa, mas esplêndida, *Agudeza e Arte de Ingenio*.

Quando escreve o *Sermão do Bom Sucesso das Armas de Portugal*, é claro que Vieira é um jovem padre de apenas 32 anos. Nesta arrojada obra, ele indicia, acusa, e denuncia o próprio Deus. Resolve este seu severo processo “jurídico” amigável e humildemente, à sua maneira, contando dialogar com a natureza humana de Deus, herdada de sua mãe Maria: “Recebei influências humanas de quem recebestes a humanidade”.³

¹ Vd. *Retórica e Teorização Literária em Portugal*, Coimbra, Centro de Estudos Românicos, 1973; e, António José Saraiva, *O Discurso Engenhoso*, Lisboa, Gradiva, 1996 – especialmente “O discurso engenhoso no Sermão da Sexagésima”, pp. 139-152.

² Vd. Margarida Vieira Mendes, *A Oratória Barroca de Vieira*, Lisboa, Editorial Caminho, 2003 (2ª ed.).

³ Cit. por Frederick G. Williams, “Putting God on Trial: Father António Vieira’s Sermon for the Success of Portuguese Arms Against Those of Holland,” *Sor Juana*

No púlpito, este sermão do jovem Vieira foi pura e efectiva retórica de persuasão, pregada a um povo indignadíssimo pela incursão dos protestantes holandeses e, por isso, a um povo prontíssimo a compreender, tolerar, e até talvez perdoar a aparente impudência com que o pregador se dirige a Deus. O *Sermão do Bom Sucesso*, quevedesco em seu agudo conceptismo, talvez excedesse o decoro do sermão ideal que, quinze anos depois, o mesmo padre preconizaria no *Sermão da Sexagésima*.

Submeto, portanto, que o *Sermão do Bom Sucesso* – tão convincente em 1640 como o é hoje em dia – é um exemplo de “simplicidade rebuscada.” E Gracián, se o tivesse conhecido, tê-lo-ia aprovado.

É, porém, o seu condiscípulo Alexandre de Gusmão que me intriga e que me ocupa neste trabalho. O jesuíta Gusmão, que tão ortodoxamente explorou e sondou, na sua obra *A Escola de Belém* (1678), as correspondências recônditas entre os factos do nascimento de Jesus e a teoria do seu evangelho, tinha 20 anos a menos que Vieira. Quando Vieira prega o seu “Sermão da Sexagésima”, em 1655, o Padre Gusmão tem apenas 26 anos. Mais tarde, em 1681, quando Vieira está tratando da edição dos seus sermões, o Padre Alexandre tem 51 anos, está na pujança da sua vida, e está a escrever a sua alegoria do *Predestinado Peregrino*, que publica um ano mais tarde em Évora.

É nesta narrativa do *Predestinado* que se insere o que se me afigura o seu meta-sermão, e creio que é pouco conhecido. Este livro que Gusmão escreveu, embora pouco tenha que ver com Gil Vicente, é essencialmente um *Auto da Alma* do *Predestinado Peregrino*. Ora, *Predestinado* é o personagem principal da alegoria. Ele sai do Egipto em busca de Jerusalém. Depois de conhecer a Igreja e armar-se para a sua peregrinação pelo mundo, passa por uma grande variedade de obstáculos, escapando deles e aprendendo as lições propícias da vida em lugares e edifícios que são todos extensões da Igreja. O livro se divide em seis partes. Na segunda parte, acompanhamos o *Predestinado* numa visita ao palácio dos governadores da cidade de Nazaré. E é aqui que nos delongaremos um pouco, pois é nesta visita que ele encontra o “verdadeiro método de pregar” num “sermão” icónico, ou ecfrástico se quisermos, inserido na narrativa e baseado numa cena grotesca que o mesmo *Predestinado* chama de horrorosa.

Depois de entrar no palácio dos governadores de Nazaré, entra num templo onde encontra outros dois personagens, Culto e Religião:

& Vieira, (University of California, Santa Barbara: Center for Portuguese Studies, 1998), p. 30.

Estavam ambos em hum Trono que parecia altar – não sentados, mas ajoelhados, como quem adorava com suma veneração ao verdadeiro Deus. Reconhecidos o Passaporte de Desengano, e mais a cédula de Servir a Deus, perguntaram suas senhorias a Predestinado que demandava naquele lugar.

Respondeu, “servir e adorar ao verdadeiro Deus, vivendo pia e religiosamente em um bairro daquela santa cidade que chamam Século.”⁴

Religião instrui que antes de poder servir a Deus, o Predestinado terá que abjurar tres ídolos: Respeito Humano; Que dirão; e Interesse Próprio:

E porque Predestinado, com estar desenganado do mundo, não acabava de detestar *todos* estes Ídolos – porque não podia vencer o Que Dirão, e mais Respeito do Mundo – para de todo se persuadir, lhe mostrou Religião uma cadeira ao modo de púlpito, onde estava uma virgem muito santa, pura, e sincera, ornada, mas não com demasia, nem com afeites da Vaidade. Tinha esta na mão direita uns azoragues de tres pernas, nas quais estavam escritas as palavras de S. Paulo a Timóteo: *Argue, obsecra, increpa*. Na mão esquerda tinha uma Bíblia e uma Cruz com uma letra: *In omnia patientia e doctrina*. Na boca tinha uma trombeta com a letra de Isaías: *Quasi tuba exalta vocem tuam*.

Junto a esta Virgem, estavam outras duas Virgens mui atentas, modestas, e aladas. Tinham ambas os ouvidos nos peitos, e não na cabeça, com a letra de Cristo no Evangelho: *Aures audiendi*. Além destas duas Virgens, estavam outras muitas que não pareciam santas e prudentes como as primeiras. Antes se pareciam muito como aquelas cinco loucas do Evangelho, as quais todas tinham as orelhas não nos peitos, como as duas, mas umas nas mãos, outras nos olhos, outras na boca, outras nos ouvidos, e outras nos narizes.

Monstruosidade pareceu isto a Predestinado, porque sabia muito bem da filosofia que umas potências não podiam exercitar as operações das outras, sem perderem suas essências. Porém Religião lhe ensinou de tudo o mistério.

“Aquela primeira Virgem,” disse, “é a Palavra de Deus, que na forma que vês, ensina o como se há de pregar. As duas que estão a

⁴ P.º Alexandre de Gusmão, *Historia do Predestinado Peregrino, E seu irmam Precito*, Évora, na Oficina da Universidade, 1685, p. 66.

seus lados se chamam Intenção e Atenção, e por isso trazem os ouvidos no coração, que essas são as orelhas de ouvir, que Cristo disse no Evangelho. As demais que tem as orelhas nos demais sentidos, são os que ouvem a Palavra de Deus, ou sem atenção, ou com intenção de ver as ações, ouvir a voz, apalpar o talento do Pregador, e cheirar as flores que diz. E por isso trazem os ouvidos nas mãos, nos olhos, na boca, e no nariz. E como não trazem a verdadeira intenção e atenção, por isso não tem as orelhas no coração, que são as com que se deve ouvir a Palavra de Deus.”

Muito se admirou Predestinado de ouvir semelhante razão, e perguntou à Religião, “Dizei-me, Virgem. E porque não é assim nas mais partes onde se prega a Palavra de Deus? Por que muitas vezes hei ouvido a esta Virgem, Palavra de Deus, mui ornada de ricas peças, afeitada com lindas flores, seguida de copiosos concursos, e não vi os mistérios que aqui vejo?”

Aqui deu Religião um grande suspiro e disse a Predestinado, “Oh, como te enganas, Peregrino! Porque essa que tu dizes não é a Palavra de Deus; não é a mesma, senão outra mui diversa. Qual é a causa, diz, porque nas mais cidades do mundo se não vive pia e religiosamente, como em Nazaré, senão porque nas mais não se prega a Palavra de Deus, senão a retórica humana? Sabe, Peregrino, que mais danosas são às searas de Cristo as aves do Ceu que as raposas da terra? Quero dizer, mais dano causam nos ânimos dos fieis os seus Pregadores aéreos que os hereges maliciosos. Porque dos hereges já é conhecida a malícia, como a da raposa; e do Pregador, não é percebido o vôo, como o da ave.”⁵

Pela audácia do retrato de grotescas metamorfoses do corpo humano, Gusmão, nesta narrativa alegórica, intercala dialogicamente um meta-sermãozinho tão arrojado quanto escreve Vieira ao *Bom Sucesso das Armas*, e em que ele revela certos mistérios de Deus. Gusmão requer do pasmado Predestinado – e por extensão de todo o peregrino – o mesmo pulinho de fé para implantar no seu espírito a simplicidade do processo sermonário que Vieira pedia aos seus ouvintes no sermão da Sexagésima.

Esta longa passagem citada nos lembra as palavras de António José Saraiva:

Através da imagem, o conceito revela-se e desenvolve-se diante de nós; ou, pelo contrário, é o conceito, posto ao serviço da imagem,

⁵ *Op. cit.*, pp. 67-71.

que lhe analisa o sentido. Esta igualdade de estatuto, se assim se pode dizer, faz com que o discurso se progrida de conceito a imagem e de imagem a conceito.⁶

A lição “vista” por Predestinado numa Nazaré virtual preconiza um modelo de sermão que evite os saltos aéreos, e os “concursos” a que o próprio Vieira estava, diga-se de passagem, *maravilhosamente* disposto.

O sermão de Gusmão é, na sua essência, pictórico e enigmático, ou, se quisermos usar um termo da voga barroca seiscentista, entimemático – justamente porque é cinestésico. E é sermónico só por extensão. Logo, o enigma é decifrado dialogicamente pela interpelação dos personagens Culto e Religião, que explicam aquela cena tão temerária ou atrevida como se tivesse sido pintada por Hieronymus Bosch. Mas o autor do *Predestinado Peregrino* usufrui habilmente das licenças implícitas duma boa alegoria barroca, e em maneira paradoxal, pôde, na criação dessas ouvintes grotescamente fantásticas, desobedecer a si mesmo, desvendando através delas outras verdades. Portanto, eis aqui mais um caso da simplicidade profunda – mas achada por via de rebuscamento – que Gusmão nos lega.

Resta-nos concluir que tanto Gusmão como Vieira advertiam contra os voos aéreos de pregadores que inspiram nas suas congregações ou “inatenção,” ou “intenção de ver as acções, ouvir a voz, apalpar o talento do Pregador, e cheirar as flores que diz.” Os dois, ambos muito homens do seu século, muito subtis maneжadores da retórica barroca, e, de certa maneira cōngruos em certos excessos, valeram-se de estratégias inauditas para chegar a verdades profundamente simples – simplicidades rebuscadas.

A posição que Gusmão toma neste cristalino e penetrante sermãozinho – obviamente muito mais conservadora que a de Vieira na Sexagésima – serve muito bem para instruir o seu peregrino alegórico não só sobre a natureza do sermão aceitável como também sobre a maneira de recebê-lo: uma verdadeira microteoria da recepção. Este trecho do *Predestinado Peregrino* deve ser considerado em futuras discussões sobre teorias da retórica do séc. XVII.

⁶ Saraiva, *Op. cit.*, p. 64.

PALAVRA E UTOPIA: ANTÓNIO VIEIRA NO FILME DE MANOEL DE OLIVEIRA

Eduardo Geada

(Escola Superior de Comunicação Social)

Comecemos pelo princípio. E ao princípio temos o genérico, com a ficha técnica, sobre imagens de árvores e o céu límpido. O movimento suave parece simular o olhar de alguém que passeia na floresta e olha para o azul celeste. Na banda sonora, a guitarra de Carlos Paredes, um dos mais genuínos compositores da música tradicional portuguesa. É uma composição plástica típica dos filmes em que Manoel de Oliveira procura a essência da identidade portuguesa. O olhar de contemplação, a procura do enigma e o anonimato do percurso remetem desde logo para a universalidade da viagem, para a vastidão da natureza que se adivinha e para o divino que nos responde das alturas.

É um princípio adequado à personalidade de Padre António Vieira, para quem a verdade histórica se vergava aos caprichos da imaginação profética. Fruto da mentalidade da sua época, Vieira aceitava em todas as circunstâncias que o plano do transcendente explicava a realidade deste mundo e que, portanto, a transformação do mundo não se podia esperar sem a intervenção da providência. Entre o natural e o sobrenatural não existia apenas uma relação de semelhança, mas uma relação de causalidade. Como tantos outros visionários da pátria amada, que constituem até hoje uma corrente subterrânea da interpretação de Portugal na dinâmica da história, Padre António Vieira por várias vezes interpela Deus em defesa do seu país porque o seu país está destinado a triunfar graças à protecção divina inscrita na ordem religiosa do mundo. Por exemplo, no *Sermão pelo bom sucesso das armas de Portugal*, pregado na Baía em 1640, quando a cidade se encontrava seriamente ameaçada pelas tropas

holandesas, Padre António Vieira interroga e desafia Deus numa das mais extraordinárias peças de oratória de que há registo.

Tinha então 32 anos e estava na véspera de regressar a Lisboa para celebrar a Restauração de Portugal e a subida ao trono de D. João IV, que punha termo a 60 anos de dominação espanhola (1580-1640).

Mas não nos adiantemos, porque o filme de Manoel de Oliveira começa mais tarde, precisamente em 21 de Junho de 1663, em Coimbra, quando Padre António Vieira responde perante o tribunal do Santo Ofício. Durante quase quatro anos consecutivos, diminuído por uma saúde precária, Vieira é sujeito aos interrogatórios da Inquisição.

Criada para inquirir e combater as heresias, a Inquisição aceitava todo o tipo de denúncias e ocultava o nome dos denunciadores e das testemunhas, tornando assim precária a defesa dos acusados. O objectivo do processo inquisitorial consistia em levar o acusado a confessar e a arrepende-se, utilizando para tanto métodos que podiam passar por várias formas de coacção, violência e tortura. Depois, o herege era abandonado pelo tribunal eclesiástico ao poder do Estado, já que os juízes do clero não podiam pronunciar sentenças de morte. Os bens dos culpados eram confiscados pela autoridade régia, acabando o respectivo património por ser doado à própria Inquisição. Aos desgraçados hereges estavam reservados o garrote ou a fogueira. O acordo entre a Igreja e o Estado era completo, uma vez que pôr em causa os alicerces da religião significava pôr em causa a estrutura do edifício social e simbólico em que assentava o poder real.

Introduzida em Portugal a partir do Século XVI, com tribunais em Lisboa, Coimbra e Évora, subordinada à autoridade régia, a Inquisição perseguia casos de heresia, ou de desvios religiosos e comportamentais de vários tipos, desde a feitiçaria até às anomalias sexuais. Porém, a maior parte dos processos tinha a ver com a prática de costumes ligados às crenças judaicas.

Na altura em que é preso pelo Santo Ofício, Padre António Vieira era um dos mais ilustres membros da Companhia de Jesus, fundada em 1540. Com uma vasta obra missionária e cultural no Oriente, em África e no Brasil, os jesuítas tinham criado alguma animosidade junto dos poderes políticos e religiosos, nomeadamente junto da Ordem Dominicana cujos dignitários dominavam as Mesas da Inquisição.

Não é, por certo, apenas para obter um efeito dramático, de pertinência indiscutível, que Manoel de Oliveira começa o filme quando Padre António Vieira se encontra a meio da sua vida, depois de acontecimentos prodigiosos ao serviço do país, como teólogo, missionário, pregador, con-

selheiro, diplomata, escritor e protegido do rei D. João IV. Veremos que, no filme, a figura de Padre António Vieira encarna um ideal de humanismo cristão com o qual creio que se identifica Manoel de Oliveira e através do qual o cineasta define o elemento primordial da identidade e da acção de Portugal no mundo.

De que era, afinal, acusado pela Inquisição o Padre António Vieira? De ter escrito que D. João IV, morto há sete anos, haveria de ressuscitar para cumprir o Quinto Império. Baseado numa interpretação fantasista das profecias do Bandarra, um sapateiro e poeta popular do Século XVI, recordado sempre que numa situação de crise se evoca a vinda de um salvador messiânico, Padre António Vieira refunde um dos grandes mitos da História de Portugal, decalcado da imagética judaica do Povo Eleito, uma vez que, segundo ele, Portugal seria o berço do segundo povo eleito.

No *Sermão por Acção de Graças pelo Nascimento do Príncipe D. João*, Padre António Vieira explica a seu modo as profecias de Daniel, enumerando os quatro impérios que a história até então teria conhecido. De acordo com a sua interpretação bíblica, o primeiro império teria sido o dos Assírios, o segundo império o dos Persas, o terceiro império o dos Gregos e o quarto império o dos Romanos.

Faltaria erguer o Quinto Império, a que nenhum outro haveria de suceder, porque seria o último até ao fim do mundo. Para Padre António Vieira, o Quinto Império realizar-se-ia à escala planetária. Todas as terras e todas as gentes seriam reconvertidas ao cristianismo, todas as heresias seriam eliminadas e consumir-se-ia o Reino de Cristo na Terra. Com a segunda vinda de Cristo, dois Imperadores estariam destinados a promover o Quinto Império: o Papa enquanto Imperador Espiritual e o Rei D. João IV ressuscitado, enquanto Imperador temporal. Reinaria o estado de paz universal, justiça e santidade.

Este delírio messiânico, alimentado pela propagação do maravilhoso na mentalidade medieval, tinha porventura um propósito político que não escapou aos inquisidores. Tratava-se de recentrar o destino de Portugal na esperança providencialista e na herança política de D. João IV, desbaratada pelo seu infeliz sucessor no trono. De resto, nem o próprio D. João IV escapou a ser excomungado pela Inquisição, mesmo depois de morto.

Entre as duas cenas de interrogatório no Tribunal da Inquisição, que servem de moldura narrativa à primeira parte do filme, Manoel de Oliveira desenha com uma admirável economia de meios os traços fundamentais da personalidade, da postura e da acção missionária de Padre António Vieira. E é justamente essa personalidade, essa postura e essa acção que os seus inimigos não lhe perdoavam, estivessem eles nas colónias, na cor-

te ou na Igreja. Quando, no filme, termina a primeira cena de interrogatório da Inquisição, antes de regressarmos ao Brasil onde tudo verdadeiramente começa, Padre António Vieira olha para o Cristo crucificado que se encontra por detrás e acima da cadeira do inquisidor. Vemos então em grande plano o rosto sofrido de um Cristo negro, talhado em madeira característica das colónias. Triste ironia esta, que conduz o pensamento de Vieira e do espectador à Baía, região do Brasil onde a evangelização jesuíta foi um factor decisivo da presença portuguesa.

E o plano que temos a seguir é o de um grupo de nativos a cantar e a dançar, na inocência de um estado de natureza sem qualquer contexto ou referência que possa impedir a sua associação com a nostalgia do paraíso perdido, que é uma das ideias centrais da utopia de Padre António Vieira.

Levado para o Brasil pelos pais quando contava apenas seis anos de idade, António Vieira estudou no Colégio dos Jesuítas do Salvador, tendo depois ingressado na Ordem, onde veio a ser professor de Retórica e Teologia. Mas foi na catequese dos índios, na improvisação de igrejas e na construção de aldeamentos que Vieira encontrou a vocação de um apostolado sublime, bem distante das discussões escolásticas dos colégios e palácios. Aprendeu a falar o tupi-guarani, o quibumdo e outros dialectos nativos. Viveu durante anos no sertão, cumpriu votos de pobreza, viajou pelos quatro cantos do mundo, atravessou sete vezes o Atlântico e na defesa dos seus ideais escreveu a mais bela prosa da língua portuguesa.

Não é em vão que Padre António Vieira se empenha na libertação dos índios do Brasil e na denúncia do comércio dos escravos africanos. A pergunta retórica que faz num dos primeiros sermões citados no filme – *como podem os índios ser escravos na terra onde nasceram e sempre viveram?* – tem uma resposta de ordem política e económica que ele não ignora. Os engenhos de açúcar, a produção do tabaco, a plantação do canavial e as minas de ouro precisavam de grande abundância de mão-de-obra, explorada num trabalho violento e coercivo susceptível de enriquecer os colonos europeus e de encher os cofres do Estado na metrópole. Porém, Vieira não descansou enquanto não obteve do rei o diploma que determinava que fossem libertados os índios cativos, provocando deste modo a cólera dos colonos e, mais tarde, a sua expulsão do Brasil, como se mostra no filme de um modo muito sintético.

Também no que diz respeito ao tráfico de escravos provenientes de África escreveu Vieira palavras que, no seu tempo, não só causaram perplexidade como originaram ressentimentos e conflitos insanáveis com os poderosos do reino. No filme de Manoel de Oliveira podemos escutar um excerto de um dos mais extraordinários sermões da série *Maria Rosa*

Mística, pregado em 1649 na Baía. Vieira alinha, em forte contraste de tom dramático, a existência dos senhores e a existência dos escravos. Uns vivendo na opulência e no luxo, os outros morrendo de fome e de nudez. E acrescenta: “Estes homens não são filhos do mesmo Adão e da mesma Eva? Estas almas não foram resgatadas com o sangue do mesmo Cristo? Estes corpos não nascem e morrem como os nossos? Não respiram o mesmo ar? Não os cobre o mesmo céu?” Também no *Sermão do Rosário*, pregado mais tarde em Lisboa, perante uma assembleia atenta e atónita, Vieira compara o sofrimento do escravo no engenho de açúcar com o sofrimento de Cristo na cruz.

O que se torna claro nas palavras de Padre António Vieira é que o sistema de cristianização devia ser inseparável de um processo de humanização e de uma atitude de comiseração, que muitos representantes da sua Igreja e da sua Pátria não respeitavam. De facto, o comércio negreiro tornou-se um factor determinante do desenvolvimento da economia colonial no Brasil.

Embora os movimentos anti-esclavagistas tenham frequentemente utilizado citações da Bíblia para condenar a escravatura como um pecado, mencionando excertos das escrituras onde se pode ler que Deus criou os homens iguais e à sua imagem, no Século XVII prevalecia o recurso à célebre passagem do Génesis na qual Noé amaldiçoa Canaã e com ele todos os seres de pele negra, que deste modo teriam sido condenados à servidão e a uma espécie de sub-humanidade. É, pois, no contexto da ideologia dominante da época que devemos entender a extraordinária acção de Padre António Vieira na Companhia de Jesus em defesa da liberdade dos índios do Brasil e em defesa dos escravos negros que chegavam de África para viverem e trabalharem em condições de extrema miséria e dor.

O facto de uma avó de António Vieira ser mestiça, porventura filha de uma escrava negra trazida para a metrópole e a hipótese, não provada pela Inquisição, de haver sangue judaico na sua família, podem ajudar a explicar a sua personalidade e, sobretudo, o empenho que sempre demonstrou na luta contra a escravatura, o racismo e a perseguição aos cristãos-novos, como então se chamavam os judeus convertidos, por convicção ou por necessidade, ao ditame das regras católicas.

Contra a posição da Inquisição, que perseguia e procurava pretextos para expulsar os judeus e os cristãos-novos de Portugal, Padre António Vieira defende-os, alegando junto do rei que o seu enriquecimento e consequente contributo financeiro e tributário eram imprescindíveis ao desenvolvimento económico do país, à sustentação da guerra contra Espa-

nha e à promoção da Companhia do Comércio do Brasil. O grande comércio internacional estava nas mãos dos judeus e Vieira não poupou esforços para atrair a Portugal algumas das famílias judaicas mais ilustres que se tinham refugiado na Holanda, na altura o único país europeu que não tinha uma religião de Estado.

A corrupção alastrava entre os grandes da Corte. E Padre António Vieira não os poupa, como constatamos ao ouvir, entre outros, o famoso *Sermão do Bom Ladrão*, pregado em Lisboa na Igreja da Misericórdia em 1655. Nele se denunciavam em todos os tempos e modos os furtos e a voraz ganância dos poderosos, terminando o exórdio com a afirmação de que “nem os reis podem ir ao Paraíso sem levar consigo os ladrões, nem os ladrões podem ir ao Inferno sem levar consigo os reis.” Para Padre António Vieira o púlpito não se confinava à oração sacra, à prédica canónica, antes servia como tribuna de intervenção social e política, evocando os fundamentos da pedagogia de Cristo, é certo, mas sem esquecer a conjuntura do seu tempo e da sua sociedade, numa admirável capacidade de intervenção cívica e moral que continua a merecer a admiração e o respeito de quantos se aproximam da sua obra.

Palavra e Utopia se chama o filme. Título apropriado, tanto mais que Manoel de Oliveira escolhe judiciosamente as passagens dos sermões em que Vieira se afirma como um paladino inquebrantável de ideias e de ideais que estavam muito avançados para o seu tempo. Preocupado com o presente, com “aquilo que nunca está e sempre passa”, como escreveu, virado para o passado no que respeita o ressurgimento de profecias utópicas de cariz visionário, Vieira era também um homem do futuro no que toca ao que hoje poderíamos chamar com propriedade a defesa dos direitos humanos.

Portugal vivia então tempos difíceis. Após o domínio espanhol, a Guerra da Restauração prolongou-se até 1668, obrigando o país a um enorme esforço militar, financeiro e diplomático. A morte de D. João IV, em 1656, veio criar novos receios pela estabilidade e independência nacional. Vieira entendia que era preciso recriar a esperança na utopia e na grandeza que Portugal conhecera.

É sabido como as utopias nascem da insatisfação colectiva. Por maior que seja a intervenção de um só homem na elaboração desse mundo imaginário que é a utopia, que se espera poder vir a substituir os sofrimentos e o pesar do presente, ela não pode consolidar-se e difundir-se senão com a participação colectiva daqueles que desejam e sonham com a construção de um mundo melhor. Existe, portanto, no pensamento utópico uma forte componente de fé e esperança que desafia a lógica do mun-

do tal como o conhecemos e que desafia também uma interpretação estritamente racionalista dos seus objectivos. Poder-se-ia mesmo dizer que a utopia desafia as leis do mundo tal como Deus o criou e o homem o organizou, na medida em que não conhecemos outro, mas não nos conformamos com aquele que temos.

Neste sentido, no contexto do pensamento pré-iluminista do Século XVII, uma utopia não podia deixar de ser considerada pela Igreja uma heresia, não só porque a utopia desafia abertamente a ordem social reinante mas porque ela desafia também a ordem divina que a fundamenta e legitima.

Não é certamente por acaso que os autores das duas grandes utopias que precederam o delírio imperialista de Padre António Vieira – refiro-me às obras de Thomas More e Tommaso Campanella – acabaram às mãos dos verdugos da Igreja Católica. O mesmo poderia ter acontecido ao Padre António Vieira, não fossem as circunstâncias instáveis da política interna do país na época terem-lhe sido favoráveis.

É sabido que o imaginário de culturas distantes, no espaço ou no tempo, foi durante o Século XVII, mas também em plena expansão iluminista, o núcleo central da inspiração utópica. O suposto declínio da civilização ocidental foi, desde a antiguidade grega, um tópico filosófico permanente na evocação do contraste entre os constrangimentos do presente e a harmonia da chamada idade de ouro, que remontava aos tempos primordiais do mito. Desde a era dos Descobrimentos que o tema do selvagem nobre e puro foi ganhando forma até se ver consagrado na cultura europeia do Século XVIII. A rejeição da sociedade ocidental tal como a conhecemos tornou-se, desde cedo, um traço cultural tipicamente europeu. A ideia de que o mundo em que nos encontramos é um mundo corrupto e decadente é uma característica decisiva do pensamento utópico. Quando os primeiros pensadores da utopia referem as qualidades distintivas das sociedades primitivas, identificadas com a harmonia e a abundância da idade do ouro, sublinham em primeiro lugar a ausência de propriedade, a vida em comunidade, a liberdade sexual, o desprendimento em relação aos bens materiais e o que poderíamos chamar a total ausência de luxo e de acumulação de capital.

A descoberta da América e do Brasil na viragem do Século XVI foram acontecimentos históricos cruciais no desenvolvimento das fantasias utópicas. Os europeus encontraram nesses imensos e prodigiosos territórios populações nativas que viviam, aparentemente inocentes e felizes, num estado de natureza primordial. Alimentou-se a promessa de um Novo Mundo. Muitos pensadores utópicos quiseram acreditar ter encontrado

nessas terras virgens uma imagem possível do paraíso terrestre. Foi o caso de Padre António Vieira. Descrevendo o seu desembarque em S. Luís do Maranhão, a 16 de Janeiro de 1653, na qualidade de Superior dos missionários jesuítas, Vieira escreveu: “Se a alegria de entrar no Céu tem na terra comparação, foi esta. Agora começo a ser religioso e espero na bondade divina”. O contraste com as suas experiências entre os poderosos do mundo, no Paço Real em Lisboa, nas Cortes da Europa e nos salões do Vaticano, não lhe deixavam margem para dúvidas. Se houvesse paraíso na terra ele seria à semelhança do sertão do Brasil.

Em 1669, após a morte do Inquisidor Geral e a substituição no trono de D. Afonso VI por D. Pedro, de quem fora educador na infância, Padre António Vieira parte para Roma a fim de obter do Papa imunidade contra novos ataques da Inquisição Portuguesa. Acabou por ficar seis anos em Itália. Depressa aprendeu italiano e ganhou fama junto da cúria romana graças aos seus dotes oratórios, tendo assumido o cargo de pregador da Rainha Cristina da Suécia, que desenvolvera em Roma uma verdadeira Corte no mais puro estilo do Renascimento. Vale a pena debruçarmo-nos um pouco sobre as cenas em que Manoel de Oliveira reconstitui a relação entre Padre António Vieira e a Rainha Cristina, não só porque essas cenas ocupam um certo relevo na economia narrativa do filme, mas também porque elas são reveladoras da possível aproximação estética e ética entre a obra de António Vieira e a obra de Manoel de Oliveira.

A primeira vez que vemos a Rainha Cristina no filme ela encontra-se na Igreja, a ouvir um concerto de música sacra, enquadrada num plano como se a víssemos num camarote de teatro. Tendo por fundo uma pintura angélica, Padre António Vieira aguarda na sacristia, como se estivesse nos bastidores do teatro à espera da sua vez para entrar em cena. Na verdade, assim que ouve os aplausos, Vieira entra na Igreja, entra literalmente em cena, sobe ao púlpito e inicia a dissertação com um conjunto de metáforas referentes à harpa e à funda de David. E explica a razão pela qual a harpa representa a música enquanto a funda representa o sermão. A harpa, ou a música, serve para afastar os maus espíritos; a funda, ou o sermão, serve para derrubar aos pés de Cristo os seus inimigos. Torna-se evidente que a palavra é para Vieira um instrumento de acção religiosa e política e o púlpito um palco onde se dramatizam os conflitos sociais e existenciais. António Vieira conclui que tanto a música como o sermão simbolizam as duas grandes cenas do teatro do mundo. Apesar de, em alguns dos seus escritos, nomeadamente no célebre *Sermão da Sexagésima*, pregado na Capela Real, em 1655, Padre António Vieira criticar a

dialéctica escolástica como um suporte de espectáculo, com a qual os pregadores sobem ao púlpito como se fossem comediantes, ele próprio não fez outra coisa senão utilizar a prédica como forma suprema de tensão dramática e de virtuosismo retórico. À comédia dos pregadores, que baseiam a sua arte no fingimento, no ornamento e na volúpia dos sentidos, opõe Vieira os dramas da fraqueza humana e da realidade histórica. A diferença é que, ao contrário daqueles que censurava e que são hoje meras notas de rodapé do cultismo barroco, António Vieira é um mestre supremo da língua – o imperador da língua portuguesa, como lhe chamou Fernando Pessoa.

Compreende-se assim o método de encenação de Manoel de Oliveira ao filmar as prédicas de Vieira em longos plano fixos, começando quase sempre em voz *off* sobre imagens de fachadas de igrejas, quadros de temática religiosa, o oceano e estátuas, como se entre a palavra de Vieira e os sinais de Cristo no mundo houvesse uma consonância liminar, como se Vieira estivesse num local e a sua palavra estivesse em toda a parte. Quando vemos no púlpito os actores que representam Padre António Vieira, eles falam a maior parte do tempo para um espaço que não se vê, ou que não se vê na totalidade, deixando em aberto a inscrição do próprio espectador na assistência do sermão. Este dispositivo de ligação entre a imagem e o som, que podia servir apenas o propósito pragmático de poupar tempo para inserir os sermões de Padre António Vieira ao longo do filme, cria um imaginário surpreendente, que nos afasta radicalmente da mera função ilustrativa em que se baseiam muitas biografias históricas do cinema industrial.

A simplicidade primitiva dos enquadramentos de Manoel de Oliveira, definidos através de eixos que acentuam a dimensão cenográfica dos espaços, bem como a longa duração dos planos, permitem realçar o efeito de teatralidade, que é uma das características da obra do cineasta, como é uma das características da estratégia discursiva de Padre António Vieira. Estes elementos ressaltam de maneira brilhante na cena da argumentação no Vaticano, quando Padre António Vieira e Padre Jerónimo Catâneo, num debate académico para divertimento da Corte da Rainha Cristina, dissertam sobre o Riso de Demócrito e as Lágrimas de Heraclito.

Cabe ao Padre Catâneo exemplificar no filme o modelo de oratória barroca, afectada, ornamental e vazia de sentido que Vieira condenava e atribuíra aos pregadores comediantes. Enquanto o discurso de Padre Catâneo é rebuscado e pueril, centrado unicamente no malabarismo das palavras, a argumentação de Padre António Vieira é de uma clareza cristalina, preocupada em exprimir uma visão crítica do mundo. Na resposta à ques-

tão de saber qual dos filósofos gentios terá sido mais prudente, se Demócrito, que ria sempre, se Heraclito, que sempre chorava, Padre Catâneo escolhe a defesa do riso de Demócrito enquanto Padre António Vieira fica com a defesa das lágrimas de Heraclito. Depois de reconhecer que o riso e o pranto são propriedades indiscutíveis do ser racional, com as quais o homem traduz o seu sentimento da realidade, pergunta Vieira como pode o homem rir de um mundo que é um mapa universal de misérias, de trabalhos, de perigos, de desgraças e de mortes? Seguramente, só pode rir deste mundo quem não o conhece. Neste debate de salão, que ficou registado e se tornou célebre, Vieira volta a utilizar a metáfora do mundo como um imenso teatro trágico, pois cada dia que passa é uma fatalidade na existência efémera do ser humano, condenado ao infortúnio, à miséria e à morte.

Vale a pena recapitular o início da cena, porque ela introduz uma espécie de rima interna no filme que nos diz muito acerca da figura de Padre António Vieira tal como é visto pelo cineasta Manoel de Oliveira. Os convidados da Rainha Cristina entram no salão do Vaticano e sentam-se para assistir ao jogo de palavras. Entretanto Padre António Vieira olha em volta. E, pela segunda vez no filme, depois da cena inicial do Tribunal da Inquisição, quando Vieira olhou para a escultura do Cristo negro crucificado, Manoel de Oliveira dá-nos de novo três ou quatro planos subjetivos de António Vieira. O que ele vê e o que nós vemos são paredes de mármore precioso, cobertas de frisos dourados e pinturas a fresco onde se misturam temas clássicos da mitologia pagã com evocações bíblicas, características do período barroco. Quem vive naquele mundo artificial, pleno de mordomias, pompa e circunstância, terá por certo bons motivos para rir, mas quem, como Vieira, conhece a realidade dos que sofrem e lutam todos os dias pela sobrevivência não pode senão juntar-se às lágrimas de Heraclito.

A teatralidade barroca é um dos preceitos incontornáveis da cultura do Século XVII. E o teatro como metáfora da existência é uma figura de estilo comum a diversos escritores da época, que se debruçam sobre a dialéctica do ser e do parecer, da ilusão e do artifício. Mas em Vieira, a teatralidade da arte oratória, a frequência da hipérbole e da alegoria fundem-se com a desmesura visionária, a obstinação idealista, o nacionalismo místico, a coragem indómita, o carácter exaltado, a mestria pedagógica, a fé missionária. Nele, a componente teatral não é sinónimo de fingimento ou de representação vã, antes a essência de uma realidade que é dramática por natureza. Ora, justamente, a noção de que a realidade social e existencial só pode ser apreendida através de um dispositivo teatral

tem manifestas analogias com a poética de Manoel de Oliveira, para quem o cinema é, antes de mais, um registo audiovisual do teatro, na medida em que tudo o que se põe diante da câmara de filmar passa a ter necessariamente uma dimensão teatral.

Tanto em Vieira como em Oliveira a procura da palavra justa, ou da imagem justa, deriva de uma postura ética que entende a linguagem simultaneamente como forma de conhecimento do mundo e como manifestação da transcendência. Os referentes materiais da realidade degradam-se e perecem, mas o testemunho da palavra e da imagem perdura como herança espiritual. Porém, enquanto a palavra de Vieira visa o excesso, a imagem de Oliveira visa a contenção. Se um pode associar-se à exuberância barroca, o outro deve aproximar-se da depuração minimalista. Assim, à estratégia da metáfora em Vieira corresponde a estratégia da metonímia em Oliveira. O pregador utiliza os mecanismos semânticos de analogia entre realidades distintas, o cineasta opta pela contiguidade visual e sonora entre o que está dentro de campo e o que se supõe estar fora de campo. Vimos já alguns exemplos da metáfora nos sermões de Padre Antônio Vieira; vejamos agora alguns exemplos da metonímia no filme de Manoel de Oliveira.

Quando ouvimos o *Sermão do 4º Domingo da Quaresma*, pregado em 1657 na Igreja Matriz de S. Luís do Maranhão, vemos um grupo de escravos negros diante da porta aberta da Igreja. Quando passamos para o interior da Igreja vemos uma estátua de Cristo em agonia. Ouvimos mas não vemos Padre Antônio Vieira. A multidão que se acumula no exterior indicia que a Igreja possa estar cheia, assinala que os escravos ouvem com atenção as palavras de Vieira mas não têm assento no interior. E o corte visual dos escravos no exterior para a estátua de Cristo no interior prolonga o eco de sentido que as palavras de Vieira evocam. Manoel de Oliveira não é um cineasta realista, não pretende que a sintonia da imagem e do som criem a ilusão da transparência discursiva; pelo contrário, quando dissocia a imagem do som procura que o som se torne ele próprio uma imagem mental de outra coisa que não aquela que estamos a ver no plano. Gera-se assim o imaginário de uma realidade invisível que é a arte suprema do cinema. Dir-se-ia que, nos filmes de Oliveira, quanto menos elementos referenciais se inscrevem na imagem, maior é o potencial de significação que ela apresenta.

Outro exemplo, porventura dos mais belos de toda a obra de Manoel de Oliveira, está no plano do naufrágio, ocorrido na viagem que Padre Antônio Vieira fez, em 1654, do Brasil para Lisboa. O plano começa sem

ninguém, só vemos rocha, mar e céu. Depois, um por um, surgem Vieira e os seus companheiros de viagem. Não vemos de onde vêm nem para onde vão. São homens perdidos na paisagem, que regressam extenuados do fundo do oceano longínquo. Nenhuma outra imagem evoca melhor, e com tão poucos meios, o que foi a epopeia, a solidão e a tragédia dos navegadores portugueses.

Ao longo do filme a figura de Padre António Vieira é representada por três actores, dois portugueses e um brasileiro: Ricardo Trêpa, Luís Miguel Cintra e Lima Duarte, todos notáveis.

Poder-se-ia dizer que a longevidade de Vieira exigia que actores de idades diferentes interpretassem as várias fases da sua vida. Esta justificação de ordem prática, embora correcta, não esgota as hipóteses que o filme explora. Manoel de Oliveira dá a conhecer um personagem complexo, contraditório, multifacetado. Vieira foi um patriota fiel ao seu rei e ao seu país, mas não se inibiu de criticar o rei e o país. Foi um missionário fiel à sua Igreja, mas não se inibiu de entrar em conflito com os seus representantes. Foi um diplomata nas Cortes da Europa e um andarilho nas florestas tropicais. Nenhuma das suas profecias se cumpriu, nenhum dos seus projectos políticos se concretizou. Não obstante, a palavra e a utopia fazem dele uma das personalidades cimeiras da cultura de expressão portuguesa. Ao lê-lo, sentimos que é um cidadão do mundo e um homem que ultrapassa o seu tempo. É português e é brasileiro, é africano e é judeu, é cristão e é herege. António Vieira encarna na perfeição o aforismo de Fernando Pessoa: “cada um de nós é tanta gente.”

P.^E ANTÓNIO VIEIRA E PÉTER PÁZMÁNY:
DOIS ORADORES BARROCOS NA ÉPOCA DA
CONTRA-REFORMA

Pál Ferenc

(Universidade Elte, Budapeste)

Nascidos com uma distância de 38 anos – o futuro arcebispo de Esztergom, Péter Pázmány, em 1570, e o missionário, diplomata e político, P.^e António Vieira, em 1608 – estão apesar desta distância no tempo e no espaço, intimamente ligados pela sua educação, cultura, mentalidade, talento e actividade pública. Aquele nasceu na Hungria dividida não apenas pela invasão turca e dominância austríaca, senão também pelas lutas religiosas entre os católicos e os protestantes, afectado pela sua própria decisão de ter abandonado a religião dos seus pais protestantes, tornando-se assim a maior figura de contra-reforma húngara: um pregador, orador e escritor sagrado de palavras sarcásticas que também tinha papel importante na política. Este, cuja vida e actividades são bem conhecidas no meio português, ao contrário do seu irmão maior no seio da Companhia de Jesus, não tinha de defender a religião católica contra os reformadores e teve uma atitude e actividade, mais “progressiva”, ou “menos reaccionária”, por assim dizer, porque tinha muito empenho em prol dos índios, dos cristãos-novos e de uma política económica pré-pombalina, etc.

Ambos abandonaram, numa tenra idade, o Péter Pázmány aos 17 anos, a família para entrar na Companhia de Jesus, e depois desenvolveram uma grande actividade na propagação da fé católica, em diferentes terrenos. Destas actividades nos interessa agora o seu trabalho de escritor, e nomeadamente aquela parcela da sua obra que se considera a mais literária – os seus sermões que chegaram a consagrar os dois mestres da prosa não apenas da sua época mas de toda a história literária portuguesa e húngara, respectivamente.

Sendo jesuítas, ambos receberam uma educação igualmente severa e rígida que não sofreu modificações naqueles apenas quarenta anos que separavam o seu nascimento: a sua formação retórica, que nos interessa agora, assentou-se nos manuais de Cypriano Soarez e Ludovicus Gratenensis, prescritos pela *Ratio Studiorum*.¹ No caso de Péter Pázmány esta formação foi completada pelos ensinamentos práticos e cartas de Acquaviva, general da Ordem dos Jesuítas, e com as Antologias de Curione que compreendiam, entre outros, textos medievais parodísticos de estudantes vagabundos.² Padre António Vieira, jovem, devia ter lido textos medievais inspirados nos textos dos primeiros Padres da Igreja, conservando a tradição do comentário judaico às palavras da *Sagrada Escritura*. Seu estilo em nada se assemelha à oratória ocidental da sua época: Bossuet e Bourdaloue parecem mais com Péter Pázmány, que os antecedeu em meio século³, tendo iniciado a sua actividade de escritor ainda nos últimos momentos do pós-Renascimento.

Neste trabalho, partindo desta contradição paradoxal de Péter Pázmány, uma figura retrógrada, ligada ainda aos últimos tempos do Renascimento, por escrever, por assim dizer, *avant la lettre*, queremos cotejar os sermões dele e os de Padre António Vieira com o fim de indicar as diferenças existentes na sua obra apesar da sua formação e atitude que podemos supor quase igual.

Para estudar as possíveis diferenças, estamos numa situação feliz, posto que ambos os oradores legaram à posteridade obras de um género bem fixado: os sermões que haviam de elaborar ou “desempenhar” temas determinados ou sugeridos pelos versos do *Evangelho* indicados. Péter Pázmány, por sua vez, escreveu também uma centena de sermões, e assim pode haver coincidências que tornam possível o cotejo mesmo de prédicas que versam sobre o mesmo tema.

Primeiro, vamos estudar o valor literário da prosa dos dois autores, ou seja, o ideal da expressão literária, depois veremos como opinava cada um sobre a exposição dos temas do sermão e, finalmente, cotejaremos um sermão escolhido que versa sobre o mesmo tema, para ver como e em que divergem os dois oradores.

Podemos dizer, aceitando as afirmações de vários críticos e estudiosos da literatura, que tanto Padre António Vieira como Péter Pázmány

¹ Cf. Bitskey István, 1998.

² Cf. Balázs Mihály, 1998.

³ Kosztolányi Dezső, 1920.

atingiram o auge da sua arte oratória nos sermões, que não são apenas uns discursos retoricamente bem compostos, senão quase obras artísticas, como diz do jesuíta húngaro o estudioso húngaro Tarnóc Márton, afirmando que:

O valor literário de Pázmány se manifesta não nas exposições teóricas, senão nos exemplos que tornam plásticas as ideias abstractas, desenvolvem as citações seleccionadas, e também nas descrições vivas. Falando da sua tradução de *Imitatio Christi* de Tomas Kempis, [Pázmány] diz o seguinte sobre como traduzir e redigir textos em húngaro: (...) “Tentava explicar com fidelidade o sentido do texto em Latim; e escrevi as palavras de forma que não apareçam vertidas do Latim, de forma brumosa e gretada, senão corram tão meigas como se tivessem sido escritas originalmente em Húngaro.”⁴

E o estilo de Vieira foi assim apreciado por Pessoa:

Aquele movimento hierático de nossa clara língua majestosa, aquele exprimir das ideias nas palavras inevitáveis,... aquele assombro vocálico em que os sons são cores ideais ...⁵

E o próprio Vieira explica o seguinte:

O estilo há-de ser muito fácil e muito natural. Por isso Cristo comparou o pregar ao semear: *Exiit, qui seminat, seminare*. Compara Cristo o pregar ao semear, porque o semear é uma arte que tem mais de natureza que de arte. Nas outras artes tudo é arte: na música tudo se faz por compasso, na arquitectura tudo se faz por regra, na aritmética tudo se faz por conta, na geometria tudo se faz por medida.⁶

Na obra de ambos aparece um cuidado de construir e elaborar até à perfeição o texto dos seus sermões – facto que podemos constatar não apenas no estudo do texto próprio dos mesmos, senão também nos princípios que orientavam a sua pena.

Padre António Vieira fala nisso no seu *Sermão da Sexagésima*, pregado na Capela Real, no ano de 1655. Péter Pázmány, que resolveu em 1636, um ano antes da sua morte, dar à luz as suas predicações, por sua

⁴ Tarnóc, 1983: 1156-1157.

⁵ Fernando Pessoa, 1986: Vol. III. p. 573.

⁶ Vieira, 2001: 39.

parte, enumera os problemas das prédicas em três textos – dois dirigidos aos leitores cristãos e o terceiro aos pregadores, em forma de um aviso – que encabeçam esta colectânea que compreende uma centena de sermões.

Vieira, fiel à estrutura dos sermões e também, como veremos, aos seus preceitos (“Ouçamos o Evangelho, e ouçamo-lo todo”⁷) sempre parte de uma frase evangélica, ou seja, neste caso: *Semen est verbum Dei* (Lucas, 8, 11) e, voltando várias vezes às palavras latinas do Evangelho, compara o trabalho do pregador a uma pessoa “que semeia” as palavras de Deus. Logo observa que como uma parte do trigo se perde, por várias razões, as palavras divinas também “fazem pouco fruto”, e procura as razões desta perda tanto nos semeadores das palavras do Evangelho como no seu auditório. As ideias/palavras-chave do seu raciocínio poderiam ser as seguintes: o emprego e recepção da palavra divina, o exemplo do pregador, o estilo, a matéria, a ciência dos pregadores, e o modo de falar deles, voltando ao final do seu sermão à palavra de Deus “que vence tudo”.

Frisa este carácter teórico do seu sermão com as palavras da parte introdutória que rezam que este sermão servirá de “prólogo aos sermões que vos hei-de pregar, e aos mais que ouvirdes esta Quaresma”⁸.

Péter Pázmány também teoriza o sermão nos seus três textos que servem como introdução ao seu livro *Sermões sobre os evangelhos indicados para todas as domingos e algumas festividades pela Santa Igreja de Roma*, publicado em Pozsony, em 1636. Informa os leitores de que entrega os seus sermões ao uso geral, ao de clérigos que carecem de inspiração e ao de homens mundanos honestos que, à falta de um clérigo, eles próprios têm de ministrar a prédica. Suas ideias/palavras-chave são: uso das palavras já ditas, simplicidade, falar em língua nacional, uso do exemplo dos pensamentos dos gentios, prudência e sabedoria nos sermões.

Pázmány está consciente de que os sermões, por sua função, estão fortemente ligados aos versículos do Evangelho, mas faz só uma referência genérica ao Evangelho:

Nunca escrevo meus próprios pensamentos e coisas extraídas da minha mente e chupadas dos meus dedos. Os meus ensinamentos são tomados do Livro de Deus e dos escritos dos doutores da Santa Igreja. Nunca emprestei coisas a furtar, porque se encontrar algu-

⁷ Vieira, 2001: 29.

⁸ Vieira, 2001: 32.

ma coisa boa no escrito de alguma pessoa, considero-a minha. Vou aos escritos pastoris da Santa Igreja com a franqueza como às águas claras dos poços naturais.⁹

Sob o final do parágrafo ainda nota, talvez para justificar-se por causa de referir-se escassamente ao Evangelho: “escreve bem Salomão que não existe nada de novo neste mundo...”¹⁰.

O seu apego às palavras bíblicas, contudo, é menos consequente e forte do que o de Vieira, porque muitas vezes faz referências às palavras e aos feitos das figuras eminentes da antiguidade. Confessa mesmo que, apesar de nunca ter entretido fábulas e divagações nocivas dos gentios nos seus escritos, “quando achei ditos honestos e feitos exemplares sobre bondades a costumes dignos a um homem cristãos, os citei”¹¹. Realmente, encontramos nos sermões dele muitas alusões a citações de figuras como Cícero, Séneca, Aristóteles, Galeno, Platão, Suetónio, Tertuliano, etc., em lugar das referências às palavras evangélicas.

Contudo, parece que ele sente a necessidade de explicar-se; assim, alegando Santo Agostinho, seu preferido Padre da Igreja, enumera as razões desta opção em quatro pontos:

Primeiro: Porque a verdade se a há nos livros dos pagãos, é dos ensinamentos de Deus. Todos os sábios gentios (diz Tertuliano) beberam do poço dos profetas. Plutarco diz de Pitágoras que estudou com os sábios egípcios. (...)

Segundo: Serve de consolação para a alma cristã ver que os gentios levados pelo bom senso natural, ensinavam o mesmo dos bons costumes que o cristianismo. (...)

Terceiro: Porque incita e esporeia a alma cristã o pensamento de ver o exemplo bom dos gentios. (...)

Quarto: Porque se o Diabo utilizou a Escritura Sagrada para tentar Cristo, nós também podemos levar a espada de Golias à Tenda de Deus e utilizá-la na luta contra a maldade.¹²

⁹ Pázmány, 1983: 590.

¹⁰ Pázmány, 1983: 590.

¹¹ Pázmány, 1983: 594.

¹² Pázmány, 1983: 594-595.

Da mesma forma que Vieira, Pázmány vota pela simplicidade e concisão quando reza que a escrever pensava “no proveito da alma” e não “no prazer do ouvido”, e tentava evitar as frases “adornadas e rebuscadas”. É levado pelo desejo de fazer chegar o seu ensinamento ao rústico, e por isso não utilizava “as frases latinas perante um público maior e ler [lia] só em Húngaro porque é inútil e aborrecido ler perante o público muito em latim, pois as palavras latinas antes apagam do que transmitem o saber ao vulgo.”¹³

Falando sobre o comportamento exemplar dos pregadores, Pázmány, a par de falar sobre a harmonia dos feitos e das palavras, citando palavras de Santo Jerónimo, ou seja, “os teus feitos não sejam desmentidos pelos teus ensinamentos”¹⁴, dá exemplos de uma consciência de escritor autónomo. Num parágrafo ainda reza que “o pregador é a trombeta de Deus, feitor dos segredos do céu, dador do pão angélico”¹⁵, mas noutro afirma que “Requer-se muito trabalho, grande inteligência, infinita sabedoria” para pregar, mencionando Cícero que foi um orador famoso, “mas sempre começou a dizer as suas palavras com temor e angústia, ou o imperador Augusto que “sempre quando ia a falar no Conselho, tomava nota das suas palavras e lia de papel o que pretendia dizer...”¹⁶

Estas palavras de Péter Pázmány sugerem já uma atitude de escritor consciente, em vias de afastar-se do modo de compor um texto de forma que seja apenas uma série de apostilas acrescentadas ao texto sagrado. Contudo, pode-se supor que se trata, na verdade, apenas de um câmbio de paradigma, para obter maior efeito entre o auditório.

Estes intentos – quer de afastar-se dos Evangelhos, quer de fazer um impacto maior no auditório – também se notam na construção dos títulos dos sermões de Péter Pázmány. Ao contrário dos títulos de Vieira, que fazem uma simples referência à dominga ou festividade quando chega a vez do sermão, os títulos de Péter Pázmány são compostos de forma que atraíam a atenção do público.

Os títulos de Vieira têm um elemento temático, quer dizer, indicam o “género” da obra que encabeçam (*Sermão da Sexagésima* ou *Sermão Histórico e Panegírico*); assim, seriam uma espécie de títulos temáticos. Da quase meio centena dos sermões que estudámos, uns 14 têm referência a

¹³ Pázmány, 1983: 593.

¹⁴ Pázmány, 1983: 599.

¹⁵ Pázmány, 1983: 597.

¹⁶ Pázmány, 1983: 598.

uma dominga (*Sermão da Quinta Dominga da Quaresma*), e uns 16 a uma figura bíblica, santa ou à Virgem Maria (*Sermão do Bom Ladrão*); assim, são facilmente identificáveis e ligados a um determinado verso do Evangelho.

As prédicas de Péter Pázmány, ao contrário, têm títulos totalmente desprovidos da referência ao gênero e ao dia – dominga ou festividade – em que seriam ou foram pronunciadas. Seus títulos são não apenas temáticos, mas têm também uma boa dose de elementos chamativos. Para exemplo, citamos alguns destes títulos, que mais efeito podiam exercer no público: *Sobre os grandes riscos de comer descomedidamente*, *Sobre a fealdade sinistra e perigos do pecado*, *Sobre o comedimento salutar em comer e dormir*, *Sobre a asquerosidade nojenta da embriaguez* – nestes títulos o único elemento comum é a preposição “sobre”, ou seja, a alusão que o pregador iria falar sobre ou de alguma coisa com o fim de criar um apólogo.

Escolhemos para análise mais detalhada o sermão de Pázmány, intitulado *Sobre o medonho que é o Juízo Final*, que corresponde ao *Sermão da Primeira Dominga do Advento* de Vieira. Este sermão interpreta os versos do capítulo 21 do *Evangelho de Lucas*. O sermão datado de 1650 de Padre Vieira (pois tem um outro para o mesmo dia, de 1655) “desempenha” o verso 27 do mencionado capítulo de Lucas: *Tunc videbunt Filium hominis venientem in nubibus Caelicum potestate magna e majestate*. (“Aí verá o Filho do homem vir numa nuvem com grande poder e majestade”, Lucas 21, 27.). Após uma primeira frase de grande impacto emocional: “Abrasado finalmente o Mundo e reduzido a um mar de cinzas...”¹⁷, o pregador anuncia que dá princípio a este sermão e logo a seguir, na terceira frase, faz menção do Evangelho.

Este processo é comum nos sermões de Vieira porque quase todos os sermões têm um *incipit* parecido: no sermão de 1655 sobre o mesmo tema (Lucas 21, 32), depois de citado o verso 32 de Lucas 21, o autor faz referência ao Evangelho: “Passará o céu e a terra, mas o que dizem as minhas palavras não passará. Com esta notável, e não usada sentença conclui Cristo Redentor nosso, a narração do Evangelho que acabamos de ouvir.”¹⁸

No *Sermão da Dominga XIX depois do Pentecostes (1639)* – sobre a frase “Mandou os seus servos a chamar os convidados para as bodas”

¹⁷ Vieira, 2001: 367.

¹⁸ <http://www.cce.ufsc.br/~nupill/literatura/advento55.html>. 13 de Outubro de 2008.

(Mateus. 22. 3.) – já na segunda frase do primeiro parágrafo aparece a referência ao Evangelho: “Vou repetindo e construindo o texto do Evangelho, palavra por palavra”¹⁹.

Isto acontece também no caso do *Sermão da Quinta Domingo da Quaresma*, onde a referência aparece logo no início do primeiro parágrafo: “Temos juntamente hoje no Evangelho duas coisas que nunca podem andar juntas: a verdade e a mentira”²⁰.

O sermão de Péter Pázmány, escrito para esta domingo, começa com umas palavras divagando sobre as duas vindas de Cristo:

A nossa fé cristã reza que aquele Cristo que veio nascido humilde e num corpo falível e submetido a uma cruz por nos salvar, depois aquando o fim do mundo vem a nós pela segunda vez, possuindo um grande poder e uma gloriosa majestade, para fazer prevalecer a lei e julgar homens...²¹

E depois de descrever vividamente o fim apocalíptico do mundo num parágrafo de quase uma página e meia, só no segundo parágrafo faz uma breve referência ao Evangelho com as seguintes palavras: “... a igreja lembra estas duas vindas do Cristo aos seus filhos, quando na primeira domingo do Advento manda ler um Evangelho do Juízo Final”²².

No texto deste sermão de Pázmány esta é a única vez que se menciona o Evangelho, e não se encontra outra referência ou citação do verso evangélico indicado para o primeiro domingo do Advento. Isso ao invés dos sermões de Vieira, onde o verso evangélico quase sempre se repete à frente do segundo capítulo do sermão e várias vezes no texto, como por exemplo no *Sermão da Domingo XIX depois do Pentecostes* e outros. Por falta de espaço não podemos fazer uma análise detalhada a este sermão de Péter Pázmány, que depois da parte introdutória desenvolve, seguindo a sua própria lógica artística de obter o maior efeito do raciocínio, o tema do desvelamento dos pecados e acaba o sermão com uma imploração dirigida a Deus de mostrar e castigar aqui na terra os pecados para não serem sentenciados no Juízo Final. Entretanto, o sermão de Vieira sempre toma impulso do texto evangélico, e desempenhado o subtema, citado sempre em Latim, o autor regressa repetidas vezes ao evangelho. É dife-

¹⁹ <http://www.cce.ufsc.br/~nupill/literatura/BT2803040.html>. 13 de Outubro de 2008.

²⁰ Vieira 2001: 517.

²¹ Pázmány, 1983: 605.

²² Pázmány, 1983: 606.

rente também o desenlace dos dois textos. Vieira termina assim o seu sermão: “Ide malditos ao fogo eterno (...). Abriu-se a terra, caíram todos, tornou-se a cerrar para toda a eternidade”²³. Péter Pázmány, por sua vez, citando palavras de Boécio e de Santo Agostinho, pede o castigo dos pecados aqui na terra para obter a felicidade e glória eternas dos justos.²⁴

Rematando o nosso rápido percurso pelos sermões dos dois pregadores eminentes com dotes artísticos do século XVII, podemos constatar que Péter Pázmány, nas condições especiais da Hungria, quando se via obrigado a lutar contra o protestantismo, tinha de renovar os seus recursos artísticos para poder exercer influência sobre as pessoas que tinham já acesso aos textos bíblicos, em Húngaro, pois a primeira tradução protestante da *Bíblia* foi impressa em 1590, e o tradutor Gáspár Károli verteu a *Sagrada Escritura* para húngaro numa linguagem saborosa e vernácula. Se Pázmány, que lutou fervorosamente contra os protestantes, queria competir com os textos bíblicos vertidos para Húngaro, devia falar a mesma língua e empregar o mesmo raciocínio, abandonando a ortodoxia católica. A sua relativa “modernidade”, que tentamos mostrar na nossa comunicação, não quer dizer que ele fosse melhor escritor que Vieira – simplesmente adaptou-se a um meio novo em que queria actuar com eficácia.

Bibliografia:

- BALÁZS, Mihály (1998), *Teológia és irodalom*, Budapest, Balassi.
- BITSKEY, István (1998), “Retorika és etika Pázmány Péter prédikációiban”, In *Irodalomtörténeti Közlemények*, nro. 5/6.
- KOSZTOLÁNYI, Dezső (1920), “A magyar próza atyja”, In *Nyugat*, nro. 19/20.
- PÁZMÁNY, Péter *művei* (1983), Budapest, Szépirodalmi.
- PESSOA, Fernando (1986): O Livro do Desassossego, In *Obras de Fernando Pessoa*, Porto. Lello & Irmão.
- TARNÓC, Márton (1983), “Utószó”. *Pázmány Péter művei*. Budapest, Szépirodalmi.
- VIEIRA, Padre António (2001), *Sermões*, São Paulo, ed. Hedra.
- <http://www.cce.ufsc.br/~nupill/literatura.html>

²³ Vieira, 2001: 385.

²⁴ Cf. Pázmány, 1983: 616.

SEGUNDO SERMÃO DE SANTO ANTÓNIO AOS AS- TRONAUTAS (CONTO)

(sermão só agora encontrado no piedoso espólio do
Padre António Vieira)

Manuel da Silva Ramos

(Escritor)

Enfim, que leite havemos de dar hoje às criancinhas?

Que produtos lácteos de substituição devemos oferecer aos astrona-
tas?

Que aeronave devemos ofertar hoje à ASAE para ela nos deixar na paz da digestão e no natural convívio com os produtos tradicionais caseiros? Tristes e alegres perguntas. Tristes porque a natureza do homem mais simples às vezes solidifica-se como a nata do leite azedo; alegres porque é esse o nobre princípio que governa os sonhos dos mais terrestres dos homens que é armarem sarilhos e nascerem sinceros, viverem espartanamente e morrerem com a consciência de terem cumprido o seu dever de filhos de Deus.

Este sermão, meus candiais, que mistura a melamina, a nave divina, o novo herói chinês (o piloto Zhai Zhigang), os exóticos dispensáveis da ASAE, o invisível Ministério da Agricultura português, o sistema urinário e a solidão do homem do século XXI, parece-me ir direito às vossas sensibilidades actuais e assim será menos recalcitrante a pregação que a anterior porque estando no tempo em que foi feita (últimos anos do fascismo salazarista) não devolia qualquer orgulho. E por outro lado a Ucal, uma firma desse tempo com grandes potencialidades na distribuição de leite, recusou-se a comercializar o colostro de Novélia, uma jovem lisboeta que possuía três seios aéreos e que prometia. A minha iniciativa louvável foi por água de samos de bacalhau abaixo mas não nos enervemos, pois co-

mo dizia Santo Basílio Valentino «*as hortas estão cheias de criancinhas em forma de couves repolhudas e os bancos das igrejas com algumas famílias ucranianas*». Hoje temos pois assunto para pregar e posso-me dar por satisfeito técnico.

«*Vos estis iogurte e youtube na terra*. Haveis de saber, irmãos chineses, que não é com leite que se caçam moscas. E uma mosca nunca apanhou uma nave espacial. Especialmente se ela é pilotada por um humilde chinês de nome Zhai Zhigang que foi amamentado durante a noite, na sua tenra idade e às ocultas dos seus pais, por um panda vermelho que durante o dia dormia enrolado num ramo de árvore. Esta mesma humildade está no propósito da ASAE que depois de muito escuro protagonismo procura a sombra do espaço infinito, para que a esqueçam radicalmente, pois não há outra solução para ela. Irá pois o asaenauta com um ramo de oliveira no bico pois como diz Frei Heitor Pinto «*é a esperança de certa e propínqua tranquilidade, na qual posta uma alma fica clara, ainda que antes estivesse escura. Que isto tem a quietação, aplacar o espírito e aclarar o entendimento*».

Começando pois pela melamina, essa substância vil responsável por pedra nos rins, com que filhos de astronautas se intoxicaram na China. Nos tempos dos grandes voos espaciais, americanos e russos, não havia nada disto; o nitrogénio existia à superfície da terra com outras utilidades, por exemplo, a de poluir rodoviariamente o nosso ambiente mas nunca ninguém ainda se tinha lembrado de o usar num composto químico através de bolachas e chocolates ou iogurtes líquidos. E sabeis por que é que as autoridades praticam esta melaminária? Porque, e aqui benzo-me três vezes, para efectuarem um genocídio artificial, já que nesse país os métodos contraceptivos não resultam e a fertilidade continua. E sabeis quem foi encarregado de transportar para o espaço o fruto do crime, e escondê-lo? Nada menos que o dito Zhai Zhi, que durante três dias arrecadou no espaço toneladas e toneladas de produtos contaminados. Voltou em herói à terra e isso compreende-se. «*Omne agens agit propter finem*». Isto quer dizer que o fim é a causa das causas. E como disse muito bem Leão Hebreu: «*Na verdade, o animal move-se, directamente, de um lugar para outro; e as suas partes da espessura e largura estão divididas e são diferentes*». E mais à frente, no “Diálogo de Amor: «*Todas as coisas são geradas, e a maior parte delas também é geradora*».

Entre todos os animais da terra os asaescos sem parentescos, de conluio com os chinos, são os maiores. Chegam com agilidade a uma cidade, e fecham logo uma tenda com fotocopiadoras, quiçá uma casa de alternura ao lado cheia de servas do Pará; batem com um varapau à porta de uma

quibala, e sai-lhes de lá um augusto e suave cozinheiro idoso com as suas bondosas sobranceiras e confiscam-lhe logo as panelas, são de alumínio, não de nobre aço inoxidável e apare-se já; perturbam uma feira do povo e vão direitos como cães rafeiros às tendas dos ciganos, aí apreendem tudo sem jeito nem pena, como se os ciganos fossem desvairados criminosos alguns, mas não vão à Bolsa de Lisboa; orientam-se para um café recôndito e lá diante de três papalvos fumadores viciados experimentam os exaustores do fumo, nada funciona porque nada funcionou, fecham logo o café e o proprietário que se suicide; continuam de diligências até ao Norte e entram numa tenda onde se faz o melhor café do mundo, de saco, a Brasileira, chama-se esse sítio; não provam a bebida monumental mas vão direitos às retretes das senhoras e observam que não há papel higiénico nenhum nem uns seguradores na dos cavalheiros, logo sacam dos cadeados e correndo as portas metálicas fecham tudo como se fosse o Inferno; dão-se ao luxo até estes asaescos, como disse sem pai nem mãe, de maltratar estudantes e autodidactas porque estes copiam livros caros que não existem no reino ou estão indisponíveis; vê-se pois, como são ignaros estes moldados que, fora das horas de serviço e de casório, vão leitos às servas de Pernambuco, usam boxers de marca feitos em Barcelos, comem cozido à portuguesa feito em aluminiado, fumam em casas viciosas de jogatana, são servidos por sogras que usam a real colher de pau.

Astronautas chineses. Não ide com bandidos assim. Eu sei por experiência própria que a natureza do homem é malévola e dispendiosa, nunca elege um amigo lá onde ele deve estar, a ingratidão é vasta como um deserto da Mongólia. Mas não experimentai convívio com tais sacripantas que são capazes de desenterrar a mãe para lhe confiscarem um soutien falso marca Triunfo. Eles bem fecharam os olhos, permitindo que muitas latas com leite contaminado, iogurtes e outros drinquemilques aparecessem nas tendas chinesas deste reino, com o intuito vil de fabricarem a menor preço campeões deficientes nacionalizados para os próximos jogos paraolímpicos.

A estes iletrados, que nem chinês sabem falar, cito-lhes Rusbrock, o Admirável: «*A compaixão nasceu do olhar da piedade. É ela que visita os desgraçados, os exilados, os doentes; é ela que dá o pão, o vinho e a hospitalidade*». A estes ímpios guardadores do apostema bruxelense, a estas avestruzes que não voam, desejo-lhes o que sempre desejei aos infiéis: serem afastados. Metidos em aeronaves de *low cost*, serão expedidos para contrárias regiões inóspitas do espaço sideral, e alimentados à maneira chinesa: não a vapor mas com produtos lácteos contaminados. E ao fim de muitas solidões, só desejo que os seus urinantes calculismos não

se transformem em meteoritos gigantes e desabem sobre nós num dilúvio sigiloso.

Quanto a Zhai Zhigang e aos seus dois amigos que se aventuraram no espaço numa missão de arrumação de mercadorias contaminadas, eles já estão arrependidos de terem sido manipulados para se esquecer no reino de Peking os 4 bebés mortos, os 53 mil intoxicados, os 13 mil hospitalizados, os 104 em estado grave e os 40 mil sob vigilância médica. Proximamente, flutuareis outra vez no espaço e com melhor missão. Ireis não a 343 quilómetros de altitude, mas mais longe que Leonov, o russo, em 1965 e o americano White, três meses depois. Ireis só com a fé de Deus. Que essa é a política maior.

Mas antes, irmãos chineses, abri o vosso computador e vêde a mensagem que eu vos enviei. E meditai. Ela é de Angelus Silesius, do seu livro “O Errante Querubínico”:

*«Tu deves ser o céu
Tu não irás ao céu (porque te agitas tanto)
Enquanto não fores primeiro, tu próprio, um céu vivo».*

Crescei taiconautas, e desmultiplicai-vos asaeonautas, e o Sol vos confirme a sua solidão.

A FELICIDADE DE VIEIRA

Rui Zink

(Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa)

De maneira que há-de haver frutos, há-de haver flores, há-de haver varas, há-de haver folhas, há-de haver ramos; mas tudo nascido e fundado em um só tronco, que é uma só matéria. Se tudo são troncos, não é sermão, é madeira.

1. Do Sermão de Quarta-Feira de Cinzas – Ano de 1672

Para Deus castigar a Adão e Eva, foi necessário que lhes comutasse a morte em vida, e o Paraíso em desterro; porque só desta maneira se podia ajustar a ameaça da lei com o castigo da culpa. Assim foi. No Paraíso ameaçou-os com a morte, no desterro castigou-os com a vida. No Paraíso, que era a pátria de todas as felicidades, só podiam ser ameaçados com a morte, porque a morte é o maior terror dos felizes; e no desterro, que era o lugar de todas as misérias, só podiam ser castigados com a vida; porque a vida é todo o tormento dos miseráveis. Cuidam alguns, que não matar Deus a Adão e Eva foi misericórdia, e não foi senão justiça; porque perdidas as felicidades do Paraíso, assim como o morrer seria remédio, assim o não morrer foi o castigo: logo por todas estas razões e exemplos, não só humanos, senão ainda divinos, parece que é verdadeira a distinção dos que dizem, que é melhor a morte, que a vida, em respeito somente dos miseráveis, mas não dos felizes (agora Vieira irá expor se realmente os felizes são mesmo felizes).

2. Da felicidade

Interessaria talvez começar por perguntar o que é a felicidade, depois por inquirir o que é ser feliz, e por fim distinguir entre essência e aparência – será mesmo feliz quem parece feliz? –, entre acção e consciência – qual a relação entre ser feliz e saber que se é feliz? –, e ainda uma questão moral – o que fazer para ser feliz? –, uma questão ética – haverá limites no esforço para ser feliz? –, uma questão de legitimidade – teremos direito a ser felizes?

Mas isto levaria muito tempo, e tempo é o que não temos, neste magnífico e panóptico congresso sobre esse homem que, sem dúvida, foi e é feliz: Vieira. (Obviamente que não “sem dúvida”: a retórica tem destas iniquidades: poderia dizer o oposto que sairia igualmente bem – ou igualmente mal: “Mas isto leva muito tempo, e tempo é o que não temos, neste magnífico, e panóptico, congresso sobre Vieira, esse homem que, ao contrário do que comumente se pensa, foi feliz”).

Afinal, um homem que fala com os peixes tem de ter humor.

3. A embriaguez estética

Penso que numa coisa estaremos todos de acordo: ao contrário, digamos, de uma Teresa de Ávila, o êxtase não é uma busca de Vieira. O êxtase exige um carácter ascético, místico, quicá guloso, e Vieira – apesar da história do V Império – não era esse género de pessoa. Vieira é prático, lúdico – humorado. Quase ligeiro, diríamos. Os seus sermões podem ser severos mas são sempre dançantes, quase dançáveis, e as suas cartas são, antes de tudo, bem escritas. Há em Vieira um perfeccionismo estilístico, uma busca da palavra certa, sim, mas também da palavra *adequada*, e da palavra que se encadeia bem para o máximo efeito, a palavra que procura fazer moessa no espírito de quem o escuta mas também empolgar, envolver, tocar o coração do seu auditório. E um autor que se preocupa tanto com a musicalidade, a forma do que escreve tenderá – mesmo que não queira – a destapar a manta nalgum lado. Recordo, a talhe de foice (e de parênteses), um relato magnífico que me contaram há anos em Frankfurt: uma rapariga judia, um pouco mais velha que Anne Frank, escondida dos nazis, começa a fantasiar, a ficcionar o que dirá quando eles vierem (porque a espera é insuportavelmente aborrecida e ela está no desabrochar da adolescência) e, à medida que vai imaginando, que vestido terá nesse dia, o que dirá aos SS (“Vocês não têm o direito de tratar assim

seres humanos!”), e se calhar até estará entre eles um belo alemão que se comoverá ao ouvir estas justas palavras e se apaixonará por ela e depois a ajudará a fugir (mais à sua família) e serão felizes juntos no V Império, perdão, na América, essa rapariga, à medida que vai imaginando, vai esquecendo o horror e ficando mais bem-disposta. Alguém que se deixe enlevar pela forma e pela imaginação – um suicida à procura da melhor posição em que encontrarão o seu corpo – deixar-se-á levar pela música, pela embriaguez das palavras, e depois irá jantar.

É uma embriaguez estética – bem distinta da embriaguez de Deus. É, quase diria, o momento da *ars gratia artis*, a arte pela arte, o prazer da arte pelo prazer da arte, a forma como bálsamo por ser apenas (ou sobretudo isso) forma.

E aqui eu, armado com não mais do que a minha autoridade de leitor (que, não sendo nenhuma, é alguma), dou comigo a aproximar Vieira de outros autores. De outros mesmo imprevistos, improváveis sócios.

Não vejo Vieira como Manoel de Oliveira o viu, sanhudo, pesado, severo. Vejo-o mais próximo de... *Posso dizer a frase?* Oscar Wilde.

4. Oscar Wilde, *alma frater* de Vieira?

Tudo os separa, eu sei. Para começar, dois séculos. Depois, Vieira viveu quase literalmente *o dobro* de Wilde. Vieira foi padre, Wilde foi *dandy*.

Em compensação, o W de Wilde é o dobro do V de Vieira e vem (ou devia vir) logo a seguir ao V. O jogo pode parecer esforçado, mas – como se pode ver noutras comunicações deste congresso, nomeadamente a de Alberto Pimenta – não desagradaria ao “prestigitador Vieira”.

Está bem, sei quando estou a ir longe demais e pisei essa coisa tão portuguesa chamada risco. Noutros lugares risco significa desafio, algo que por um bem maior alguém temerário estará disposto a correr, ou um perigo inerente a negociar entre a prudência e a curiosidade ou a necessidade, entre nós designa uma fronteira imaginária, voluntariamente nublada, aquém da qual devemos ficar. Nem sempre foi assim, no entanto: no canto IX Camões põe a nu que, para o Adamastor, a ousadia dos Portugueses é um pisar o risco inaceitável.

Acompanhem-me então por um momento. Eu sei que uma comparação entre Oscar Wilde e António Vieira parece disparate. Mas uma comparação não é, precisamente (pelo menos por vezes), uma aproximação intelectual entre dois díspares? Para já não falarmos da metáfora, esse

disparate feito sentido (“Ele não era só Cristão, era Cristo.”). E Vieira, que pôs Santo António pregando aos peixes, não desdenharia talvez da ideia.

Tanto Vieira como Wilde lidaram com a palavra de um modo lúdico para dizer coisas substantivas, ambos foram presos e injustiçados, ambos *não desistiram* até serem quebrados.

Wilde preocupou-se, mais vezes do que seria presumível no seu boneco, com *o que é e faz um homem bom*, e hoje é visto como uma pessoa profundamente moral, e sim, boa, basta ler a *Carta a Lord Douglas*, o seu Bosie, onde uma qualquer justa indignação, ou mesmo ódio, se deixa superar pela (in)compreensão, aceitação, perdão. E tanto a *Balada do Cárcere de Reading* como *De Profundis* não são – pelo menos à partida – textos superficiais – essa superficialidade que tantas vezes, e tão injustamente, é levianamente atribuída ao texto lúdico. Por exemplo, a famosa frase “Ai, quando vou de viagem levo sempre algo escandaloso e emocionante para ler – o meu diário!” não é de Wilde mas sim de uma das suas personagens, uma rapariga petulante. O que já é mais evidente que quando um escritor vai de viagem – ou é preso – leva algo de emocionante para ler: as palavras que ele está a escrever e a reescrever. Essa é a maldição mas também a salvação de quem se deixa enlevar pela dança das palavras: tem aí a sua luta, tem aí a sua fuga.

Tanto Vieira como Wilde burilavam o texto até à perfeição possível. Ambos acreditavam na força, no poder da palavra. E ambos foram presos em condições degradantes. Ambos foram quebrados. E ambos foram felizes.

Quando há mais de trinta anos li *De Profundis*, “seguido da *Carta a Lorde Douglas*”, estranhei muito que estes dois textos, escritos na mais humilhante das condições – e o calvário de Wilde não é inferior ao de Vieira, é até maior, porque se trata de uma verdadeira queda –, embora no conteúdo (“nos conteúdos”, como se só hoje dizer) fossem do mais pesado que há, o *De Profundis* sobretudo fosse um lamento, estranhei e maravilhei-me ao ver que, na forma, fossem textos leves, quase cantados, cantarolados, com aquela leveza de que fala Calvino (1992). Estes dois textos são, no entanto, não só maravilhosamente *bem escritos* – ou, mais simplesmente, *maravilhosamente escritos* – como... felizes. Graciosos, inspirados, elegantes, leves com aquela leveza que só os grandes mestres (e o muito trabalho) sabem dar, humorados como se, por vezes, pairassem no ar.

(Um parênteses: uma definição possível de artista é alguém que caminha no ar sobre um fio quase invisível, fingindo que “aquilo não custa

nada”. O grande artista, esse, caminha mesmo sobre fio invisível; o mestre, esse, caminha, em levitação pura, sem fio. Fim de parênteses.)

O problema era simples, e foi-me explicado por outro escritor feliz. Jorge Luís Borges, é claro:

“Leyendo y releiendo, a lo largo de los años, a Wilde, noto un hecho que sus panegiristas no parecen haber sospechado siquiera: el hecho comprobable y elemental de que Wilde, casi siempre, tiene razón. (...) Sin embargo (...) el sabor fundamental de su obra es la felicidad.”

E em Vieira: vemos amargura, desespero, frustração, abandono? Penso que não: vemos acção, tentativa de fazer uma asserção da realidade, de agir. Uma crença na capacidade do sermão de tocar quem o escuta ou lê, e uma fé na forma literária como instrumento para cativar as atenções, passo primeiro para cativar as consciências.

Acredito genuinamente que os dois homens gostariam um do outro. O irlandês católico mas não lá muito católico e o jesuíta não lá muito jesuíta saberiam ver para além das aparências. Dizer que “todos os homens matam aquilo que amam” é hoje, para além de um paradoxo, uma evidência. Dizer que “o servir e o mandar são duas pestes” também o é. O texto com maior felicidade de recepção de Vieira, o Sermão de Santo António aos Peixes, é um tratado de humor sobre a dificuldade de captar a atenção dos homens e, depois, um tratado sobre como captar essa mesma atenção. O resto sabemos quase de cor. Este ano foi editado em livro, junto com o semanário *Sol*, um conjunto de adaptações para os mais novos de clássicos da literatura portuguesa – uns mais discutíveis que outros, como é natural, e umas adaptações mais felizes ou infelizes que outras. Fiquei maravilhado quão poucas modificações fez o autor da adaptação de Vieira, Rui Lage.¹ Passados tantos séculos, o texto continua capaz de, sem auxílios externos de maior (nomeadamente sem *powerpoint*), maravilhar pequenos e grandes peixes, perdão, pequenos e grandes leitores.

¹ Penso aliás que assim tem de ser, sob risco de “deitar fora o menino com a água do banho”. Até porque as adaptações para crianças são já de si tarefa de dubio valor.

5. A felicidade de Borges

Borges também foi feliz. Suponho até que era isso que explicava em grande parte o enorme fascínio por Borges, que era passeado de país em país, de sala em sala, quase como uma figura de circo (e ele, divertido, não se importava): a sua felicidade, quase cândida, a sua alegria que era mais do que alegria, porque parecia vir de dentro, e não de fora. Como podia um velho cego ter um ar tão feliz?

(Por isso me irritou tanto a homenagem da treta que Umberto Eco lhe fez, n' *O Nome da Rosa* (1980), ao criar um bibliotecário (como Borges foi) mas velhaco, fanático, odiando livros e pessoas – coisa que, essa, já Borges nunca foi.)

Já agora, e é um desvio mas não, não acho que seja assim tanto um desvio, o que dizer do riso de Mandela, da felicidade salomónica, real, de Nelson Mandela, após trinta anos de cativeiro? Essa foi – e sugiro que este assunto seja matéria de aturado estudo pelos nossos colegas de Ciência Política – uma das grandes armas de Mandela: a sua felicidade, a sua gigantesca (quase búdica) bonomia perante as cousas & os homens.

Só a um homem com um sorriso assim se acredita que perdoa mesmo aos seus algozes. Foi a felicidade mandeliana um dos grandes instrumentos para o fim pacífico do *apartheid* e revolução nas estruturas do poder.

Também Vieira foi um homem de poder – para padre, foi bastante temporal. Bastante temporal mesmo, como sabemos – e graças a Deus, bem haja por isso.

6. A felicidade do escritor

Os três, Borges, Wilde, Vieira são felizes também naquilo que mais importa a quem escreve: têm leitores para além do seu tempo, e até escritores que nos próprios textos se assumem como leitores: um deles está presente neste congresso, o escritor Miguel Real; outra, Inês Pedrosa, publicou recentemente um belo romance em diálogo com o Brasil e com Vieira, num fluxo onde as palavras de Vieira dançam com as suas.

Na Internet Wilde e Vieira são com frequência citados lado a lado. O mesmo na blogosfera. Há 97600 entradas na Internet para “Padre António Vieira e a felicidade”.

Obviamente que não podia terminar um périplo pela felicidade sem citar o mais famoso ensaio de um outro escritor que, no meu imaginário, completa o quarteto. Albert Camus: «É preciso imaginar Sísifo feliz!»

Uma citação apócrifa é mais de uma vez atribuída a Vieira: *A felicidade é um bem que se multiplica ao ser dividido*. Por acaso poderia também ser um daqueles paradoxos sensatos (para usar a noção de Borges) de Wilde.

Mas o que Vieira disse mesmo foi: *A esperança é um remédio que a natureza deixou para todos os males*.

“A humildade no artista consiste em aceitar incondicionalmente todas as vicissitudes da vida, e o amor, para elle, restribua-se meramente no sentido da beleza, que revela ao mundo seu corpo e sua alma.” (Wilde 131)

Neste congresso o professor João Francisco Marques lembrou palavras de um sermão fúnebre de Vieira: “*Além de cristão, foi Cristo.*”

E o que diz Wilde?

Noto uma relação muito mais íntima e imediata entre a verdadeira vida de Christo e a verdadeira vida do artista e para mim constitui grande contentamento pensar que muito antes que a dor se houvesse assenhoreado de meus dias e me jungido a seu carro, já eu escrevera em *A Alma Humana* que «quem pretender viver vida igual á de Christo deverá ser completa e absolutamente elle próprio. (1932: 133)

Antes de concluir com um trecho da *História do Futuro*, penso que convém termos presente que a felicidade e a infelicidade de um artista se mede, em grande parte, pela felicidade que teve não só na recepção presente e futura das suas obras, mas também na felicidade que alcançou ao fazê-las – ao escrevê-las, no caso do escritor. E lembro que a grande razão para a felicidade de Vieira hoje é a felicidade das suas palavras, do seu verbo, da sua escrita.

Eu, Portugal, (com quem só falo agora) nem espero o teu agradecimento, nem temo a tua ingratidão. Porque, se me não contas com Daniel entre os vivos, eu me conto com Samuel entre os mortos; se nas letras que interpreto achara desgraças (bem poderá ser que as tenhas), eu te dissera a má fortuna sem receio, assim como te digo a boa sem lisonja. Mas é tal a tua estrela (benignidade de Deus contigo deverá ser), que tudo o que leio de ti são grandezas, tudo que descubro melhoras, tudo o que alcanço felicidades. Isto é o que deves esperar, e isto o que te espera; por isso em nome segundo e

mais declarado chamo a esta mesma escritura Esperanças de Portugal, e este é o comento breve de toda a História do Futuro.

Referências:

- BORGE, Jorge Luís (1980), “Sobre Oscar Wilde”, *Otras Inquisiciones*, in *Prosa Completa 2*, Barcelona, Bruguera, 1980, pp. 202-204 [1952]
- CALVINO, Italo (1992), *Seis propostas para o novo milénio*, Lisboa
- ECO, Umberto (1984), *O nome da Rosa*, Lisboa, Difel
- LAGE, Rui (2008), adaptação de *Sermão de Santo António aos peixes*, Lisboa, Sol/Quasi
- WILDE, Oscar (1932), *A Tragédia da minha Vida*, S. Paulo, Editorial Paulista [1898]

LISTA DE PARTICIPANTES

O Congresso Internacional *Padre António Vieira – O Tempo e os Seus Hemisférios* contou com a colaboração de muitos professores do Ensino Básico e Secundário, cuja participação activa enriqueceu o Congresso, proporcionando momentos inesquecíveis de debate científico e são convivência intelectual. Como singela homenagem, aqui deixamos os nomes daqueles que também foram *construtores* deste Congresso.

Amadeu José Cardoso Frade Ferreira
Ana Isabel Prazeres Landeiro
Ana Margarida Maia Castilho
Ana Maria Marques da Silva de Azevedo
Ana Maria Rodrigues de Figueiredo
Ana Maria Rodrigues Pacheco Mendes
Ana Paula Andrade Sousa Luz
Beatriz Jorge Oliveira Alcobia
Cristina Maria Reis de Moura
Deolinda Maria Maranhão Robalo Paulo Antunes
Dora Maria Nunes Gago
Ernesto Costa Esteves
Filomena Teixeira de Almeida
Helena Maria Assude Paio
Joaquim António Correia Rodrigues
Joaquim Melro
Laura Maria de Almeida Camarão
Manuel Pinto Baptista
Maria Alexandra Gonçalves Magalhães
Maria Cecília Carvalho Graça
Maria Celeste Catarino Quintino
Maria Clara Simões do Vale
Maria Clarinda Ribeiro Rocha Borges da Costa

Maria da Assunção Mariano Ferreira Baltazar Araújo
Maria da Conceição Mendes Tojo
Maria da Graça Santos Costa Fernandes
Maria de Lourdes Barbosa Vicente
Maria de Lurdes Rosado Lopes
Maria do Carmo Andrade da Silva
Maria do Rosário Rodrigues Martins
Maria Fernanda da Conceição Malveiro
Maria Filomena Carvalho Fonseca
Maria Filomena Fernandes de Sousa
Maria Filomena Gaiã Devesa
Maria Luísa Baltazar Silva
Maria Manuela Fontes Inácio
Maria Salomé Ramos Neves
Teresa Cristina Marques Silva Atouguia
Viriato Miguel Côrte-Real Rodrigues

Colibri – Artes Gráficas

Apartado 42 001

1601-8

01 Lisboa

Tel: 21 931 74 99

www.edi-colibri.pt

colibri@edi-colibri.pt